ELEMENTI
DI
FILOSOFIA

TOMO IV.

Contiene gli Elementi

DELLA

LOGICA MISTA

DI

PASQUALE GALLUPPI

DI TROPEA

MESSINA

Dalla Tipografia di Giuseppe Pappalardo.

1825.

ELEMENTI
DI LOGICA MISTA.

CAPITOLO I.

Del primo fondamento della logica mista, cioè delle verità primitive di fatto.

§ I. Giovanetti, voi già conoscete il sistema delle facoltà dello spirito: conoscete ancora la natura degli elementi semplici dei nostri giudizii: sapete inoltre, che una scienza è una catena di raziocinii, ed il raziocinio un insieme di giudizii; voi dunque sapete la natura degli elementi semplici della nostra scienza; siete perciò nel caso di giudicare su la realità della scienza umana, e di potere fondatamente rispondere alla prima domanda, che il filosofo dee fare a se stesso :*che cosa poss' io sapere?* Io vi chiamo appunto a fare questa ricerca. Ora se, nell' atto che la fate, vi domando : *che cosa cercate voi di conoscere?* mi risponderete

derete certamente, che cercate di conoscere, qual cosa potete voi sapere, e su qual fondamento potete saperla. Ora non mi fate questa risposta, se non perchè sapete, qual ricerca voi fate. La conoscenza di questa ricerca, e l' esistenza di essa nel vostro spirito, son dunque in voi indivisibilmente congiunte. Questa conoscenza congiunta coll' esistenza di ciò che si conosce, è appunto una *conoscenza reale*. La realità della nostra conoscenza è dunque una verità *primitiva di fatto*, che ogni filosofia, sin da' suoi primi passi, è obbligata di supporre.

La realità della conoscenza è dunque una verità indimostrabile. Se pensaste di dimostrarla, tentereste l' impossibile. Per dimostrare una verità, bisogna riguardarla come l' illazione di un raziocinio giusto; bisogna perciò ammettere le premesse di questo raziocinio; ora le premesse del raziocinio, se sono assiomi, si ammette, che lo spirito percepisce nella nozione del soggetto il predicato. Ma su qual motivo taluno ammette nel suo spirito questa percezione, in cui consiste l' evidenza, se non che per la testimonienza della propria coscienza? Ciascuno dunque, in questo caso, ammette la congiunzione indivisibile della testimonianza della coscienza, coll' esistenza di una data

data percezione nel proprio spirito, il che vale quanto dire, *ammette la realità della conoscenza.* Se poi le premesse del raziocinio, di cui parliamo, sono verità sperimentali, queste sono, in ultimo risultamento, appoggiate su la testimonianza della coscienza. In effetto, quando dite: *esiste un fuor di me*, ed io vi domando: su qual motivo poggiate voi quest' asserzione? siete obbligati a rispondermi, che avete una percezione costante, ed indelebile di *un di fuori*; se poi vi domando di nuovo: come siete certi, che avete la percezione di cui parlate? siete obbligati, in ultimo risultamento, a rispondermi, che lo siete per la testimonianza della propria coscienza. La testimonianza della coscienza, o in altri termini, la percezione del senso interno è l' ultimo fondamento, su di cui è appoggiata la scienza dell' uomo, e la congiunzione indivisibile di questa percezione coll' esistenza dell' oggetto percepito, è supposta nelle premesse del raziocinio, con cui si pretende di provarla. La realità della conoscenza non è dunque il risultamento di un raziocinio: essa è ammessa innanzi a qualunque raziocinio, essa è una verità primitiva, ed indimostrabile.

§. II. Le nostre scuole han cercato di dimostrare questa tesi: *Il senso interno è un*

un motivo metafisicamente certo de' nostri giudizii, cioè un motivo di una certezza infallibile; esse han dunque cercato di dimostrare la realità della nostra conoscenza. Ma se questa realità è una verità, che non può dimostrarsi, e se essa è necessariamente ammessa nelle premesse di qualunque raziocinio; segue, che il raziocinio, con cui le scuole han cercato di dimostrare la tesi enunciata, è un raziocinio falso, chiamato da *Aristotile petizione di principio*. Questo modo di ragionare presenta de' raziocinii falsi, perchè il raziocinio consiste nella deduzione di un giudizio da altri giudizii; ora quando l' illazione è premessa in un raziocinio, essa non è illazione, e non essendovi illazione, non vi è in effetto raziocinio, ma un'apparenza di raziocinio.

Questa specie di falsi raziocinii dicesi da' greci *girare il pistello*, da' latini *circulus*, o *circuitus*, ed è di due maniere, o quando si vuol provare l' istesso per l' istesso, o quando vogliam dimostrare una proposizione con un' altra, e questa seconda colla prima. Della prima maniera sarebbe questo raziocinio: *l' aria è grave*; *dunque pesa*. Perchè chi ti niega, che l' aria pesa, ti niega ugualmente la proposizione identica, cioè, che l' aria è grave, ed il provare l' una

cosa

cosa per l' altra è il provare l' istesso per l' istesso. Se un filosofo, per provare l' esistenza del vuoto, dicesse: *non tutto lo spazio mondano è materia, vi è dunque del vuoto*, commetterebbe una petizione di principio, perchè il principio, e la conseguenza sono una medesima questione.

Ma qui conviene fare un' osservazione, per non prendersi equivoco. Abbiamo detto nell' Ideologia, che l' equipollenza delle proposizioni somministra un mezzo legittimo d' illazione; si può dunque da una proposizione dedurre un' altra proposizione identica. Ma quando ciò si fa legittimamente, bisogna che la prima proposizione, da cui l' altra s' inferisce, sia o una verità primitiva, o una illazione di un antecedente raziocinio esatto; altrimenti, in ultimo risultamento, non vi ha alcuna prova, e si suppone ciò ch' è in questione.

La seconda maniera con cui si commette la petizione di principio, si è, quando una stessa proposizione, fa di principio, e d' illazione d' una stessa proposizione, il che, come è evidente, è un assurdo. Se un filosofo, per esempio, volendo provare l' esistenza de' corpi, ricorresse alla veracità di Dio, ed indi per provare l' esistenza di Dio, partisse dall' esistenza de' corpi, commetterebbe ap-

punto

punto il circolo vizioso, di cui parliamo; poichè l' esistenza di Dio sarebbe nello stesso tempo principio, ed illazione dell' esistenza de' corpi.

Nella questione, che ci occupa, su la realità della nostra conosceuza, i filosofi che han cercato di dimostrare questa realità, hanno commesso appunto il fallo, di cui abbiamo testè parlato. È evidente, eglino dicono, che nell' idea di sentire una cosa si contiene l' esistenza di questa cosa; ora è evidente, che bisogn' ammettere di una cosa ciò che si vede compreso nell' idea chiara, e distinta di essa; bisogna dunque ammettere l' esistenza di ciò che la coscienza sente. Ora se alcuno domandasse a questi filosofi il motivo dell' evidenza delle premesse del raziocinio rapportato; eglino risponderebbero che un tal motivo è la testimonianza della coscienza; provano dunque la veracità della coscienza per mezzo dell' evidenza, e l' esistenza dell' evidenza per mezzo della veracità della coscienza; e perciò commettono il circolo vizioso di cui abbiam parlato. In questo vizio cade l' autore delle istituzioni filosofiche, ad uso del seminario di Lione.

La filosofia dee dunque ammettere, come una verità primitiva l' esistenza della conoscenza, e del me conoscitore. *Io conosco*, è questo un principio, che bisogna contentar-

tarsi di riconoscere, e lasciare l' impresa di dimostrarlo.

§. III. Alcuni filosofi, cercando la possibilità di una conoscenza reale in noi, invece di riconoscerne l' esistenza, hanno enunciato questa ricerca nel modo seguente: *Come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee, a quella delle cose esistenti?* Lo spirito umano, hanno eglino ancora detto, non è capace di altra cosa, se non che di sole idee: egli non può penetrare negli oggetti, nè questi possono penetrare in lui; egli non ha dunque altro mezzo, per conoscere le cose esistenti, se non che quello delle sue idee. Supposta questa dottrina, i filosofi si son divisi in due opinioni; alcuni hanno creduto, che lo spirito umano non può affatto conoscere le cose esistenti, che egli non possiede altra cosa, se non che le proprie idee; e che perciò la sua scienza si limita alla conoscenza di alcuni *fenomeni*, che si chiamano anche *apparenze*; ma che una conoscenza delle cose, in se stesse considerate, è impossibile per l' uomo. Altri filosofi hanno pensato, che sebbene lo spirito umano non possegga altra cosa, se non che sole idee, pure può per mezzo di queste, conoscere le cose esistenti in se stesse; poichè le idee essendo le *immagini*,

* *o le*

o le rappresentazioni delle cose esistenti, tutto ciò che si dice delle idee, può ancora applicarsi agli oggetti, di cui queste idee sono le immagini, o le rappresentazioni.

Si vede chiaramente, che la prima opinione, facendo girare lo spirito in un circolo di apparenze, distrugge la realità delle nostre conoscenze. La conoscenza non è che un nome vano, se essa non è la conoscenza di qualche cosa, un oggetto è un nulla, se non è qualche cosa reale. Se tutta la nostra scienza non è composta, se non che di *apparenze*, la nostra scienza tutta intera è vana, e la realità della conoscenza umana è distrutta.

La seconda opinione ammette la realità della nostra conoscenza, senza alcun fondamento. In primo luogo, se lo spirito umano non fosse capace di altra cosa, se non che delle sole idee, come potrebb' egli conoscere la conformità di queste idee cogli oggetti? Se un uomo vede un ritratto, senz' aver giammai veduto l' originale, può egli forse conoscere, se un tal ritratto sia una produzione arbitraria del pittore, o pure sia la copia di un uomo realmente esistente? E qualora gli si dicesse, che il ritratto si riferisce ad un oggetto reale, può egli giammai conoscere, senz' aver veduto que-

quest' oggetto, la similitudine o la differenza del ritratto dell' oggetto medesimo? Da tutto ciò si dee concludere, che i filosofi, i quali definiscono le idee per le rappresentazioni degli oggetti, non possono stabilire su di un solido fondamento, la realità delle nostre conoscenze.

Ma come lo spirito passa egli dalla regione delle sue idee a quella dell' esistenze? Lo spirito non può uscire da se stesso; se adunque egli è capace di conoscenze reali, non può ritrovare queste conoscenze, se non che in se stesso. Ma può egli forse trovare in se stesso delle conoscenze reali? Noi abbiamo già, ne' due primi capitoli della psicologia, e nella ideologia intiera, gettato i fondamenti della realità delle nostre conoscenze. Noi abbiamo stabilito, che il primo fatto, da cui dee partire la filosofia, si è la percezione del *me*, il quale percepisce *un di fuori*. Ora la percezione del *me*, e delle sue modificazioni da noi chiamata *coscienza*, è nel me stesso; questa percezione non è dunque in una regione diversa da quella dell' oggetto percepito. Ma, si replica, se la percezione del *me* è nel me stesso, *il fuor di me* non è certamente nel me. Or come, si domanda, lo spirito, il quale non può uscir da se stesso, può egli

egli arrivare ad avere una conoscenza reale di ciò che è fuor di se? Lo spirito percepisce in se alcune modificazioni passive, o in altri termini, alcune passioni: percependole, percepisce ancora l' agente esterno: sentirsi affetto è sentire qualche cosa da cui lo spirito è affetto. Abbiam osservato, che gli oggetti de' nostri sentimenti primitivi sono i concreti: lo spirito sentendo le modificazioni passive, da cui é affetto, sente se stesso paziente, sentire lo spirito se stesso paziente è lo stesso che sentire un agente esterno, che lo modifica. Lo spirito è limitato, e nel suo limite sente l' agente esterno, il *fuor di se* che lo limita. Tale è la natura del sentimento primitivo, che noi dobbiamo limitarci a riconoscere. Lo spirito non percepisce dunque gli oggetti esterni, se non che in se stesso, e nella coscienza di se stesso è riposto il fondamento della scienza dell' uomo.

§. IV. Per mezzo de' sensi esterni noi sentiamo gli oggetti esterni che ci modificano; e per mezzo del senso interno sentiamo ciò che accade dentro di noi. M'abbiamo ancora bisogno del senso interno, per conoscere ciò ch' è fuor di noi. Le sensazioni esterne ci rendono presenti gli oggetti esterni; ma la coscienza ci presenta que-

queste sensazioni, poichè esse sono nostre interne modificazioni. La visione rende presente allo spirito la luna; ma la coscienza gli presenta la visione della luna. Perciò l' ultimo fondamento della csienza dell' uomo è la coscienza di se stesso. L' *Io* e le sue modificazioni è l' oggetto immediato della coscienza: il fuor di me e le sue proprietà relative; cioè i suoi rapporti con me, ne sono l' oggetto mediato. Quindi nasce la divisione di due sistemi di conoscenze: l' uno ha per oggetto immediato l' oggetto mediato della coscienza, cioè *il fuor di me*, o la natura sensibile: l' altro ha per oggetto immediato lo stesso oggetto immediato della coscienza cioè *l' Io* e le sue operazioni. La ragione finalmente, come abbiamo detto nell' ideologia, si eleva dalla conoscenza degli oggetti immediati della sensibilità, e della coscienza, alla conoscenza dell' essere infinito di Dio invisibile. La conoscenza di questo essere si risolve anche, in ultimo risultamento, nella testimonianza della coscienza, la quale rende presente alla spirito il raziocinio, che dimostra l' esistenza di Dio.

§. V. Nel capitolo primo della psicologia vi ho dimostrato, che le operazioni dello spirito incominciano dalla percezione del me, unitamente alle sue modificazioni,

non

non già dal giudizio sul me. Questa percezione primitiva è il sentimento complesso di alcune esistenze. Fin quì lo spirito é passivo, e non esiste in lui la conoscenza, se non che nel germe del sentimento. È necessaria l' azione della meditazione, per fare sviluppare da questo germe l' albore delle nostre conoscenze. Lo spirito rientrando in se stesso, decomponendo e ricomponendo il fascetto delle esistenze, che la coscienza gli presenta, acquista le conoscenze primitive di fatto, che sono i fondamenti delle scienze umane. Nel capitolo quinto della psicologia, parlandovi della sintesi, vi ho detto nel §. XXXI, che vi è una sintesi reale. Questa consiste, per lo appunto, nel riunire insieme quelle esistenze, che sono realmente unite. Nelle verità primitive della coscienza, la sintesi riunisce le diverse modificazioni del me al me stesso; ora queste modificazioni sono realmente nel me, di cui sono modi di essere. La coscienza percepisce insieme il me colle sue modificazioni: l' analisi decompone queste percezioni complesse, in quella del me cioè del soggetto, ed in quella delle diverse sue modificazioni: la sintesi reale riunisce queste percezioni decomposte, e così nascono le conoscenze pri-

primitive reali. Queste conoscenze sono reali, perchè gli elementi, di cui si compongono, sono reali, essendo le percezioni immediate dell'esistenze, e perchè la loro connessione è anche reale. La realità di queste conoscenze si dee osservare e riconoscere, non mica dimostrare. Voi dovete rileggere il capitolo primo, ed il capitolo quintò della psicologìa, non meno che il quarto dell' ideologìa.

La coscienza ci somministra dunque i dati per le prime conoscenze appartenenti alla natura dell'uomo. Così conosciamo l'esistenza del nostro me, conosciamo, che siam soggetti al piacere, ed al dolore; che giudichiamo, che ragioniamo; che abbiamo de' desiderii, e che scelghiamo a seconda della nostra volontà: in una parola, meditando su la coscienza di noi stessi, acquistiamo le conoscenze primitive di fatto, su le quali è fondata la psicologià, e tutte le scienze, che hanno per oggetto di farci conoscere lo spirito umano.

Io vi ho detto, che le conoscenze primitive sono un prodotto della meditazione sul sentimento della coscienza; e qui vi prego di osservare, che lo spirito umano, sotto diversi riguardi, è passivo ed attivo insieme. Egli è passivo nella sensibilità, nella

nella coscienza, nel desiderio, e nella riproduzione di alcune idee: egli è attivo nell' analisi, nella sintesi, e nella volontà, che dirige queste facoltà della meditazione. Riguardato lo spirito come passivo non è capace nè di conoscenze vere, nè di conoscenze false: egli è a questo riguardo come una tela, su di cui si fanno diverse pitture. La verità, o la falsità si dee riporre nell' esercizio della meditazione. Lo spirito possiede la verità, quando egli afferma ciò che è, o nega ciò che non è; nel caso contrario egli erra; la verità, e la falsità risiedono dunque ne' nostri giudizii.

Ciò che determina lo spirito a giudicare così, e non altrimenti, chiamasi il *motivo del giudizio*. Perciò la coscienza, che è il sentimento del me, e delle sue modificazioni, è il motivo immediato di tutt' i giudizii primitivi, che riguardano lo spirito umano. Perchè provando un' afflizione, io giudico, che sono afflitto? Ciò avviene, perchè son coscio di un' afflizione in me, perchè la coscienza mi presenta insieme l' afflizione, il me, e la loro unione; perciò rivolgendo la mia meditazione su di ciò, che la coscienza mi presenta, riagendo, per dir così, su l' azione della coscienza, formo il giudizio: *io sono afflitto*.

§. VI.

§. VI. La coscienza, la quale è il motivo immediato de' giudizii primitivi, che riguardano il nostro spirito, è anche il motivo mediato, ed ultimo de' giudizii primitivi, che riguardano gli oggetti esterni. Ciò può rilevarsi da quello, che abbiamo detto nel §. 3 Il motivo immediato poi di tali giudizii è la sensibilità esterna. Stendendo la mano su d' un globo di marmo, io sento una moltitudine di cose esterne al me, che mi danno i sentimenti di resistenza, e di continuità: meditando su questo gruppo di sentimenti, pronuncio il seguente giudizio: *vi è una cosa fuori di me solida, ed estesa*. Or quali motivi concorrono a determinarmi ad un tal giudizio? Vi è, io dico, un globo, cioè una cosa esterna al me, solida, ed estesa, perchè io la sento; e se cerco di nuovo su qual motivo io sappia di sentirla, troverò che un tal motivo è la testimonianza della coscienza, ed è ciò l' ultimo motivo, che io poss' addurre di questo mio giudizio. La testimonianza della coscienza è dunque l' ultimo motivo de' giudizii di fatto, che riguardano gli oggetti esterni. La sensazione rende presenti allo spirito gli oggetti, che sono fuori di noi; ma la coscienza ci presenta la sensazione, e rende, per dir così, lo spirito presente a se stesso.

Vi

Vi sono stati de' filosofi, i quali han preteso, che non può rifiutarsi la testimonianza della coscienza, che attesta l' esistenza delle sensazioni in noi; ma che debba rigettarsi la testimonianza delle sensazioni, le quali ci annunciano l' esistenza di alcuni oggetti esterni. Essi ammettono la veracità della coscienza come motivo immediato de' nostri giudizii; ma la rifiutano come motivo mediato. Questi filosofi pretendono, che non esistano altri esseri, se non che i soli spiriti, e le loro modificazioni: eglino negano l' esistenza tanto del proprio corpo, che degli altri corpi dell' universo. Questi filosofi si chiamano *idealisti*, e la dottrina da loro insegnata appellasi *idealismo*. L' ultimo grado dell' idealismo si è l' *egoismo* cioè, l' opinione, la quale nega l' esistenza non solamente de' corpi, m' ancora quella di tutti gli altri spiriti, fuori del proprio. Secondo questa strana razza di filosofi, la nostra vita è un lungo sogno, in cui ci sembra di vedere fuori di noi tante cose, che non hanno esistenza, nello stesso modo che non hanno esistenza gli oggetti, che ci sembra di vedere nel sogno. *Cartesio*, cercando di rifare il proprio intendimento, e di risalire alle verità primitive, incominciò dal dubitare di tutte le cose, ma egli

egli vide che un tal dubbio supponeva l' esistenza del me, che dubita; concluse da ciò che l' esistenza del me era incontrastabile, poichè si ammetteva col dubitarne; ma che l' esistenza delle cose esteriori non confermandosi col dubitarne; rimaneva incerta; egli perciò ammise come incontrastabile l' esistenza degli oggetti immediati della coscienza, ma non gli sembrò tale quella degli oggetti mediati. È incontrastabile, egli disse, l' esistenza dell' idea della Luna nel mio spirito, ma non è incontrastabile l' esistenza del globo lunare fuori del mio spirito; io non posso dubitare della prima, poichè essa si pone col dubbio stesso; ma io posso dubitare della seconda. Così *Cartesio* restò solo nell' universo colle sue idee.

Lo stato della questione su l' idealismo è dunque: *la coscienza è un motivo legittimo mediato ne' giudizii di fatto?* o in altri termini: *si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati?* La coscienza percepisce il me come limitato da un fuor di me, ora se non esistesse un fuor di me, questa testimonianza della coscienza sul proprio essere sarebbe illusoria, e la coscienza non sarebbe un motivo legittimo per gli

gli oggetti immediati. La coscienza percepisce il me come paziente ; ora se l' *Io* non fosse affetto da oggetti esterni , egli non sarebbe paziente , e la testimonianza della coscienza circa il proprio essere sarebbe fallace. Inoltre se l' esistenza degli oggetti immediati della coscienza è incontrastabile, bisogna ammettere questi oggetti tali quali si offrono alla coscienza stessa. Se l' esistenza delle sensazioni è incontrastabile, bisogna ammettere le sensazioni tali quali alla coscienza si offrono. Ora che cosa è mai la sensazione, se non è un sentir qualche cosa ? Nell' ipotesi dell' idealismo, la sensazione non sente alcuna cosa ; essa non è dunque, in tale ipotesi , un sentire , e la sua esistenza è un bel nulla.

La scuola di *Leibnitz* toglie la differenza fra lo stato passivo ed attivo dell' essere pensante : essa insegna , che tutte le modificazioni dello spirito nascono dal suo interiore , senz' alcuna influenza esterna. Lo spirito , secondo il filosofo alemanno , è creato coll' idea dell' universo , e con una forza la quale tende incessantemente a rendere più chiara , e distinta quest' idea. Ma il negare l' esistenza delle passioni nello spirito è un negare le verità immediate della coscienza. Ma non potrebbero forse le nostre

sen-

sensazioni derivare dall' interno della nostra natura, e perchè nascono indipendentemente dalla nostra volontà, darci il sentimento della passione? Rispondo in primo luogo, che la scuola di Leibnitz non può farci questa obbiezione, poichè essa insegna, che tutte le modificazioni dell' anima nascono dalla forza unica di rappresentar l' universo; gli atti perciò della volontà, e le sensazioni nascono, secondo questa scuola, dallo stesso principio: dico in secondo luogo, che non solamente le sensazioni si presentano alla coscienza come indipendenti dalla volontà, ma ancora come effetti d' un' agente esterno, e la coscienza percepisce il me come limitato da un di fuori.

Nel sistema Malebranchiano le sensazioni son prodotte nel me da Dio; e perciò in questo sistema l' *Io* sarebbe anche paziente, nel caso che non esistessero i corpi. Ma in primo luogo è incontrastabile, anche in questa ipotesi, l' esistenza di *un di fuori*, che limita, ed agisce sul me, e questa verità ci vien rivelata dalla coscienza. Se poi il di fuori, da cui lo spirito è affetto, possa confondersi con Dio, è una seconda questione, che riguarda la natura del di fuori. Volendo risolverla osservo, che Dio, secondo la nostra filosofia e quella di *Malebran-*

lebranche, è un essere semplice; ora il di fuori de' sensi si mostra a noi come multiplice. Non solamente io sento, stendendo la mano su di un tavolino, un soggetto incognito col dito pollice, ma ne sento ancora uno col dito indice, ed il secondo mi si offre come distinto dal primo, e come contiguo collo stesso. Pare dunque che io possa esser sicuro, che l' esistenza esterna, che mi modifica, sia moltiplice; e che perciò sia diversa da Dio, che è un essere semplice.

§. VII. Confesso, che il raziocinio rapportato, per provar essere l' esistenza esterna che ci modifica moltiplice, non sembra essere interamente soddisfacente. Uno stesso oggetto può produrre nel nostro spirito modificazioni diverse, e sembrarci ancora moltiplice senza esserlo. Così uno stesso corpo si mostra in un modo per mezzo della vista, ed in un altro diverso per mezzo del tatto; e l' idea del corpo visibile è, come abbiam osservato nell' Ideologia, diversa da quella del corpo tangibile. Inoltre si possono situare degli specchi in modo, che ci presentino lo stess' oggetto come duplicato, triplicato ec. ciò che può anche avvenire riguardando un oggetto col mezzo de' soli occhi.

Tutti questi fenomeni, che ci si obbiettano, suppongono l' esistenza moltiplice, e si

si spiegano per mezzo della stessa: un corpo sembra di un modo per mezzo della vista, e di un altro per mezzo del tatto, poichè esso agisce diversamente su due organi diversi: sul tatto agisce immediatamente; sugli occhi agisce mediatamente per mezzo de' raggi luminosi. Un corpo sembra duplicato, triplicato ec. per mezzo di alcuni specchi, perchè agisce su gli occhi per mezzo di raggi reflessi diversi; lo stesso avviene quando si vede per mezzo dei soli occhi duplicato; in tal caso i raggi che colpiscono le retine vanno a convergere in punti diversi. Tutti questi fenomeni dunque hanno luogo nella supposizione, che l'esistenza esterna sia moltiplice. Ma supponendo che un essere unico e semplice modifichi lo spirito, il quale è anche semplice, non sembra possibile, che l'esistenza esterna apparisca in modi diversi. Il modo in cui questo apparisce è un risultamento della natura dell' agente, e del paziente, e non può perciò essere che unico e semplice ancora esso.

Nell' Ideologìa vi ho fatto vedere, che fra l' estensione, che ci colpisce al di fuori, ve ne è una, la quale l' *Io* riguarda come propria, ed è quella in cui gli sembra di esistere, che è immediatamente sotto l' impero della sua volontà, e che gli è incessantemente presente; e vi ho ancora fatto vedere

dere che ve ne ha un' altra, la quale si riguarda come estranea al me, nella quale l' *Io* non si trova. Secondo la testimonianza della coscienza vi è dunque *un di fuori*, in cui l' *Io* si trova, o che è unito al me, e vi è un di fuori, in cui l' Io non si trova, e che non è unito al me. Il di fuori è dunque moltiplice. Questo raziocinio mi sembra esatto. Ma ripiglia, *Malebranche*, le nostre sensazioni non sono forse modificazioni dell' anima nostra? E Dio non può forse produrre in lei tutte le modificazioni di cui essa è capace? Le nostre sensazioni, io rispondo, sono modificazioni dell' anima nostra ma modificazioni relative, le quali suppongono un termine al di fuori di noi, e Dio non può perciò produrle indipendentemente da questo termine. Le sensazioni sono un sentire, ed ogni sentire è di sua natura un sentir qualche cosa; non vi può dunque essere sensazione senza oggetto sentito.

Ma che cosa è mai, continuano gl' avversarii ad opporci, quest' esistenza del me in un di fuori di lui? L' Io può egli forse esistere altrove se non che in se stesso? Che cosa è mai questa unione del me con un di fuori? È essa forse spiegabile, è forse in alcun modo concepibile? Questa unione, io rispondo, è il segreto del Creatore: essa è un

un mistero, che bisogna rispettare. L'Io esiste in se stesso, ma egli ha il potere di agire immediatamente su di una cosa esterna a lui, e questa cosa può a vicenda agire immediatamente sul me: queste due cose son perciò in un rapporto di causalità scambievole: un tal rapporto è reale, ed è il fondamento del fenomeno dell' unione.

Ho osservato nella Psicologìa, che lo spirito ne' sogni è solamente in uno stato passivo; quindi non può aver luogo in lui alcun giudizio, e perciò in tale stato lo spirito non è capace nè di errore, nè di verità; per potersi a lui imputare l' errore, è necessario che abbia il pieno possesso della sua attività. Tutte le obbiezioni dunque, che gl' idealisti ricavano dai sogni, e dalla follìa, non hanno alcun valore.

§. VIII. La meditazione sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me, ci somministra le verità primitive di *esperienza interna*, e quelle di *esperienza esterna*. L' Io ragiona, egli desidera, egli vuole ec: ecco verità che si riducono alla prima specie. Vi è un di fuori: questo ci apparisce esteso, impenetrabile, mobile ec. ecco verità di *esperienza esterna*.

Ma l' uomo non può acquistare la scienza in un istante: se i prodotti della medita-

ditazione non fossero permanenti, l' edifizio della scienza umana non avrebbe potuto costru rsi. Il sapientissimo Creatore della Natura ha provveduto a ciò, egli ha dotato il nostro spirito della memoria, la quale rende permanenti i prodotti della meditazione, e ci trasporta nel passato. *Il pane che ho mangiato mi ha nutrito. L' acqua che ho bevuto ha estinto la mia sete. Il Sole mi si è mostrato in un punto dell' orizzonte e dopo qualche tempo mi si è mostrato in un' altro, ed è scomparso dagl' occhi miei : questo fatto l' ho osservato più volte.* Ecco alcune verità di fatto, che la memoria mi presenta.

Se vi domanderò il motivo, per cui dite di aver osservato, che il Sole nasce e tramonta, mi risponderete che vi ricordate di averlo osservato; e se vi domanderò di nuovo: come sapete, che vi ricordate di aver ciò osservato? Mi risponderete, che ne avete coscienza. La memoria é dunque il motivo immediato del giudizio di cui parliamo, e la coscienza è il motivo mediato.

Osservate, che senza la memoria presa in un senso esteso, e che comprende anche ciò che *Locke* chiama *complemtazione*, non vi potrebb' essere nè giudizio, nè raziocinio. Quando giudichiamo la nozione del soggetto

dee continuare ad esser presente allo spirito, sino al momento in cui il giudizio è fermato. Quando ragioniamo è necessario, che ciascuno de' due giudizii delle premesse sia continuato ad essere tenuto presente allo spirito, sino al momento dell' illazione. Quell' atto con cui lo spirito continua a tener presente un pensiere quale che siasi chiamasi da *Locke contemplazione*: esso è un' attenzione continuata. Quando però parliamo della memoria come motivo de' nostri giudizii, intendiamo parlare del riconoscimento di un pensiere riprodotto.

Alcuni filosofi tentano di giustificare la testimonianza della memoria colla veracità di Dio. Se la memoria, eglino dicono, c' ingannasse, l' inganno si potrebbe attribuire a Dio, che ci ha fatto perchè c' ingannassimo. Ma se la cosa fosse come questi filosofi la pensano, noi non saremmo giammai ingannati dalla memoria; intanto gli errori di memoria sono giornalieri. Non esiste dunque la pretesa garentigia di Dio, Io vi parlerò in appresso delle cause de' nostri errori, ed allora vi farò ancora conoscere come avvengano i falli di memoria.

Concludiamo, che l' ultimo motivo di tutt' i nostri giudizii si è la testimonianza della coscienza. I nostri giudizii o sono pri-

primitivi, o dedotti: i primi o sono assiomi, o verità primitive di fatto: gli assiomi sono evidenti per se stessi, e la testimonianza della coscienza ci attesta la loro immediata evidenza. Le verità primitive di fatto hanno per motivo immediato la coscienza, la sensibilità, la memoria; ma tutte si appoggiano su la coscienza come sul loro ultimo motivo. Le verità dedotte hanno per motivo immediato il raziocinio, e per motivo mediato la coscienza, che ci assicura della deduzione. La coscienza è dunque la base fondamentale di tutto il sapere umano: chiunque cerca d' introdurre l' illusione nel santuario della coscienza, distrugge qualunque filosofia, ed è in contraddizione con se stesso. Ciò sarà più ampiamente sviluppato in appresso.

CAPITOLO II.

Del raziocinio misto.

§. IX. Il raziocinio si dee considerare sotto due aspetti, cioè riguardo alla sua *forma*, e riguardo alla sua *materia*. La forma del raziocinio consiste nella connessione della illazione colle premesse: questa connessione è espressa dal vocabolo *dunque*, o da altri, che gli son sinonimi: essa è essenziale al raziocinio, poichè questo consiste nella deduzione de' nostri giudizii. Le nostre scuole hanno perciò distinto nel raziocinio l' *antecedente*, il *conseguente*, e la *conseguenza*. L' antecedente è costituito dalle premesse. Il conseguente è l' illazione. La conseguenza è la connessione del conseguente coll' antecedente. Può esser vera la conseguenza, e falso il conseguente, come nel seguente raziocinio: *ciò che ha parti è divisibile. La mente umana ha parti. Ella è dunque divisibile.* Il conseguente di questo raziocinio è falso; ma la conseguenza è vera, e per assicurarvene esprimiamo la connessione fra l' antecedente, ed il conseguente con una proposizione ipotetica, nella quale l' antecedente sia la condizione, ed il con-

conseguente il condizionato. *Se la mente umana ha parti, ella è divisibile.* Qui non si afferma nè che la mente umana abbia parti, nè che ella sia divisibile, ma solamente la connessione fra l'aver parti, e l'esser divisibile, la qual connessione essendo vera, segue che la conseguenza sia vera, sebbene il conseguente, *la mente umana è divisibile*, sia falso. Il conseguente è falso, perchè una delle premesse è falsa essendo falso, che la mente umana abbia parti.

Quando nel raziocinio è vera la conseguenza, vale a dire, quando vi è la connessione fra l'antecedente, ed il conseguente il raziocinio si dice *vero formalmente*, nel caso contrario si dice *formalmente falso*; come sarebbe il seguente: *Socrate fu un filosofo: alcuni filosofi son giusti; Socrate fu dunque giusto.* Tutte le proposizioni di questo raziocinio son vere; e perciò esso è materialmente vero; ma è formalmente falso; poichè l'illazione non segue dalle premesse; non seguendo dall' essere giusti alcuni filosofi che il tale filosofo debba essere giusto. Al contrario se si dicesse: *Socrate fu un filosofo: ogni filosofo è giusto; Socrate fu dunque giusto*; il raziocinio sarebbe formal-

malmente vero, e materialmente falso, essendo falso che ogni filosofo è giusto.

Un raziocinio è dunque materialmente vero, quando tutti e tre i giudizii, di cui esso si compone, son veri. È materialmente falso, quando tutti, o almeno uno de' giudizii, che costituiscono le premesse, son falsi. È formalmente vero, quando esiste la connessione, fra l' antecedente ed il conseguente. È formalmente falso quando l' enunciata connessione non esiste.

Nel capitolo primo della logica pura vi ho detto, che il raziocinio è di due specie *puro*, e *misto*. Ora le leggi formali del raziocinio, di cui vi ho parlato nel capitolo terzo e quarto della logica pura, son comuni tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto; poichè esse son fondate su la nozione dell' atto intellettuale chiamato raziocinio, il quale consiste nella deduzione di un giudizio, da altri giudizii. Perciò ogni raziocinio sia puro sia misto dee costare di tre giudizii, e di tre idee. In ogni raziocinio sia puro sia misto il mezzo termine non può entrare nella conclusione, nè può esser preso due volte particolarmente; non si può concludere da due premesse negative, e l' illazione dee seguire la parte più debole. Queste leggi riguardano la forma del raziocinio,

ziocinio, e prescindono dalla sua materia. La differenza fra il raziocinio puro, ed il raziocinio misto dipende dalla materia, poichè le premesse del raziocinio puro sono giudizii necessarri, laddove nel raziocinio misto una delle premesse è un giudizio sperimentale.

Voi avrete inteso parlare della logica degli antichi, e particolarmente di quella *di Aristotile*: avrete inteso, che i moderni filosofi ne parlano con disprezzo: guardatevi dal pregiudizio di prestare a questi ultimi una cieca credenza: gli antichi hanno formato un' analisi esatta dell' atto intellettuale chiamato raziocinio: eglino ne hanno con precisione determinato le leggi formali, e la logica sortì dalle mani di Aristotile, in questa parte, perfetta: gli sforzi di alcuni moderni, a volerla cambiare, hanno piuttosto contribuito a recare, in questa parte della filosofia, la confusione, e l' incertezza. Non si dee dir lo stesso della logica de' fatti: su di questa i moderni, avendo analizzato meglio il sistema delle facoltà dello spirito umano, e risalito all' origine delle idee, ci hanno posto in istato di migliorarla notabilmente.

§, X. L' illazione del raziocinio misto è una verità dedotta di esistenza, vale a

dire

dire è un giudizio, che pronuncia su le cose esistenti, non già su le sole nostre idee. *Un corpo pesante non sostenuto cade. Ogni corpo è pesante. Ogni corpo dunque non sostenuto cade.* Il primo giudizio esprime il rapporto d' identità fra l' idea di un corpo pesante non sostenuto, e l' idea di un corpo che cade: il secondo è un giudizio sperimentale: il terzo pronuncia su i corpi esistenti. L' illazione ne' raziocinii misti esprime dunque un fatto, ma vi dee essere, come abbiamo detto, una connessione fra l' illazione e le premesse; il raziocinio misto pone dunque una connessione fra i fatti. Ma vi può essere, fra i fatti, una connessione, e quale questo può esser mai? I fatti che si legano nel raziocinio sono essi tutti e due oggetto di esperienza, ed in questo caso come si legano? Se uno di essi è oggetto di esperienza, l'altro può non esserlo, sebbene sia di natura di essere osservato? Si può egli conchiudere da un' esistenza, che cade sotto l' esperienza ad un' esistenza, che non può cadere sotto l' esperienza, e lo spirito è egli autorizzato a porre esseri, che non colpiscono, nè possono colpire la sensibilità, e la coscienza? In una parola quale istruzione ci reca il raziocinio misto? Eccovi, gio-

giovanetti, ricerche della più alta importanza, e che non mi sembrano ancora sufficientemente meditate.

Per farle ordinatamente, noi osserveremo la legge, che ci abbiamo proposto, ch' è quella di passare gradatamente dal noto all' ignoto. Dalla logica pura sappiamo, come il raziocinio puro sia istruttivo per noi, cerchiamo di passare da questo noto all' ignoto, che vogliamo scovrire.

§. XI. Il raziocinio puro c' istruisce in due modi, 1. perchè serve a legare insieme, e classificare le conoscenze, che si hanno senza il raziocinio, 2. perchè ci fa scovrire quei rapporti fra le nostre idee, che non si possono immediatamente conoscere. Vediamo se queste due utilità del raziocinio puro sieno applicabili, e come lo sieno al raziocinio misto.

Io suppongo di avermi formato l' idea di una cosa, che chiamo *animale*, e che questa sia l' idea generale di una cosa, che ha vita, moto spontanea, e senso: Questa idea esistendo nel mio spirito, suppongo di vedere una bestia ignota, che alla mia presenza prende la fuga; io dirò tosto: ciò che ho veduto è un' animale, e se mi si domanderà il motivo di questo giudizio, ri-

risponderò immantinente, che la cosa da me veduta, al veder me è fuggita, il che vale quanto dire, averla io osservata fornita di vita, moto spontaneo, e senso. Ecco ciò che accade nel mio spirito a quest' occasione: in seguito dell' impressione sensibile, che la bestia ha fatto su i miei occhi, io ho formato il seguente giudizio sperimentale: *ciò che ho veduto è una cosa, che ha vita, moto spontaneo, e senso*: a questo giudizio siegue quest' altro: *ciò che ha vita moto spontaneo, e senso, è animale.* Dopo viene l' illazione: *la cosa, che ho veduto è dunque animale.* Ora che cosa ho io fatto con questo raziocinio? Ho ridotto l' individuo, che ha colpito i miei sensi, al suo genere, ho eseguito una classificazione. Ciò fa vedere, che tutte le classificazioni, vale a dire le riduzioni degl' individui alla loro specie, ed al loro genere sono il risultamento di un raziocinio, dopo che lo spirito si ha formato l' idea della specie, o del genere. Ma ciò richiede ancora alcune spiegazioni. Quando dico: *la cosa che ho veduto è animale*, dico: *la cosa che ho veduto è una cosa che ha vita, moto spontaneo, e senso.* Ma questo giudizio è lo stesso del giudizio sperimentale delle premesse; pare dunque, che non si dica

dica nulla nell' illazione, che non sia antecedentemente noto. Ciò é vero, il raziocinio non mena in questo caso ad una conoscenza, che non si possa ottenere senza di esso; ma serve a legare questa conoscenza ad un' altra. Io dico nell' illazione: l' individuo che ha colpito i miei sensi appartiene al genere degli animali; io riduco l' idea particolare di quest' individuo, la quale ho indipendentemente dal raziocinio all' idea universale del suo genere; il raziocinio non serve a darmi queste due idee, ma a legarle, e ridurre l' una sotto dell' altra: esso mi fa conoscere, che il predicato da me pronunciato per questo individuo è un predicato generico.

Il raziocinio recato in esempio può riguardarsi come misto, poichè la proposizione: *ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale*, è la definizione del vocabolo *animale*, e si prescinde in essa dall' esistenza dell' animale.

Nella Psicologìa parlandovi dell' immaginazione, vi ho spiegato la legge dell' associazione delle idee: *la percezione passata ritorna tutta, allora che ne ritorna una parte.* Questa legge concorre qui a farmi eseguire l' atto del raziocinio. Nel momento che la bestia ignota colpisce i miei sensi, e che

che io giudico, che essa ha vita, moto spontaneo, e senso, mi ritorna una parte del seguente pensiere: *ciò che ha vita, moto spontaneo, e senso, è animale*; mi si dee perciò risvegliare l' intiero pensiere. La legge della immaginazione è dunque necessaria per la formazione di questi raziocinii; ma sarebbe errore il concludere, che il raziocinio sia un atto dell' immaginazione. Il raziocinio consiste nella deduzione dell' illazione. Un tale atto è un prodotto delle due facoltà, di analisi, e di sintesi; di analisi perchè il giudizio dedotto, vedendosi compreso nelle premesse, si separa dalle stesse: di sintesi, perchè lo stesso giudizio si lega colle premesse, ed il raziocinio intiero riceve l' unità sintetica

Se formo il seguente raziocinio: *I quattro lati del mio tavolino son tutti uguali alla canna, cioè sono uguali ad una terza quantità: due o più quantità uguali ad una terza sono uguali fra di esse. I quattro lati del mio tavolino son dunque uguali fra di essi.* Questo raziocinio è misto: la prima proposizione esprime un giudizio sperimentale, la seconda un giudizio puro: l' illazione mi fa conoscere il rapporto fra alcuni fatti, cioè fra i termini della superficie del mio tavo-

tavolino : questo rapporto è l'istesso di quello che il giudizio puro mi fa conoscere fra le mie idee. Il raziocinio misto mi fa dunque qui conoscere quel rapporto fra alcuni fatti, che io conosco fra le mie idee, le quali comprendono le idee particolari di alcuni fatti. Vi ho detto, nel capitolo primo della logica pura, che le verità necessarie sono ipotetiche per la natura, e che l' esperienza rende effettiva l' ipotesi, e perciò lo spirito è autorizzato di applicare a' fatti i rapporti delle sue idee.

Concludiamo da tutto ciò, che le istruzioni recate allo spirito dal raziocinio puro, possono estendersi ancora al raziocinio misto. Esso serve : 1. a classificare i fatti della natura, dopo che però lo spirito si ha formato alcune idee generali; 2 a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti, che noi conosciamo fra le idee, che comprendono le idee particolari di tali fatti. Su questi fondamenti è stabilita l' applicazione delle matematiche pure a' fenomeni della natura visibile.

§. XII. Fin qui il raziocinio misto è limitato a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti; non già a manifestarci un fatto che l' esperienza non ci fa conoscere. Anche nella classificazione noi non conosciamo se non che

che rapporti. Difatto classificare un individuo è ridurre un individuo alla sua spezie, ed al suo genere: è ritrovare un rapporto di similitudine fra quest' individuo ed altri individui. Il dire: *la cosa che ho veduto è animale* significa: l' individuo che colpisce i miei sensi è simile ad altri individui da me osservati, e compresi sotto un' idea generale legata al vocabolo animale.

Ma il raziocinio misto non si limita solamente ad istruirci su i rapporti de' fatti, m' ancora a svelarci de' fatti che l' esperienza non manifesta. Ora per fare ciò è necessario, che vi sia un' legame fra il fatto noto, da cui lo spirito parte, ed il fatto ignoto che si deduce. Vi ho detto nell' ideologia, che l' esistenze hauno due connessioni reali, una è quella della modificazione al soggetto, e l' altra dell' effetto alla causa. Il raziocinio dunque, per menarmi da un fatto che sperimento ad un altro, che non isperimento, ha due mezzi, uno è quello di dedurre dalla esistenza di un soggetto, che cade sotto l' esperienza, l' esistenza di una qualità, che sotto l' esperienza non cade. Ho osservato, che l' acqua ha la qualità di estinguer la sete: il sentimento della sete ritorna in me: veggo dell' acqua in una fonte e giudico, prima di

bevere,

bevere, che quest' acqua ha la qualità di estinguermi la sete. Qui dall' esistenza del soggetto, che cade sotto i miei sensi, deduco l' esistenza di una delle sue qualità, cioè dall' esistenza di un corpo fluido e trasparente, che colpisce i miei sensi, deduco la sua qualità di estinguere la mia sete. Il raziocinio, che si forma nel mio spirito a quest' occasione, può esprimersi in questo modo: *il corpo che io vedo è acqua: l' acqua ha la qualità di estinguer la sete: questo corpo ha dunque la qualità di estinguer la sete.*

Il secondo mezzo, con cui il raziocinio, che si aggira su i fatti, ci mena da un' esistenza che cade sotto l' esperienza ad un' altra esistenza, che sotto l' esperienza non cade, si è il dedurre da una causa, che si sperimenta, un effetto che non si sperimenta; o da un effetto, che si sperimenta, una causa che non si sperimenta. Ho osservato, che il fuoco, posto in una certa vicinanza della neve, produce la liquefazione di questa: veggo del fuoco in vicinanza di una palla di neve, e giudico, che questa sarà dal fuoco liquefatta. Qui dalla causa che sperimento deduco l' effetto, che non isperimento. Il raziocinio che si forma nel mio spirito in quest' occasione può esprimersi nel modo

modo seguente: *il corpo che colpisce i miei sensi è fuoco posto in vicinanza di una quantità di neve: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefa. Questo corpo liquefarà dunque la neve che io veggo.*

Possiamo ugualmente dall' effetto, manifestatoci dall' esperienza, dedurre la causa, che l' esperienza non ci manifesta. Veggo delle piante verdi in un campo, e deduco, che questo campo fu seminato. Veggo un bambino che vagisce, e deduco l' esistenza di una donna, che l' ha partorito.

§. XIII. *Davide Hume* ha combattuto la legittimità de' raziocinii, della specie da quelli testè rapportati. Non si conclude, egli dice, legittimamente da un' esistenza oggetto della esperienza ad un' esistenza, che sotto l' esperienza non cade. È necessario, che ponghiate attenzione alle sue obbiezioni, ed alle mie risposte. È questa una materia molto importante nella filosofia. In primo luogo richiamate nel vostro pensiere ciò, che nei capitoli primo e secondo della logica pura; io vi dissi circa la distinzione de' giudizii in necessarii ed in contingenti. Negli esempii testè recati i giudizii: *l' acqua ha la qualità di estinguer la sete: il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, sono

sono giudizii empirici, e perciò contingenti: io non ritrovo nell' idea di un corpo fluido, e trasparente l' idea della qualità di estinguere la sete, nè nella idea del fuoco posto in vicinanza della neve l' idea di essere la causa della liquefazione di questa: in siffatti giudizii non ritrovo alcuna identità fra il soggetto ed il predicato: l' esperienza mi fa solo conoscere la coesistenza del predicato col soggetto; questi giudizii non sono dunque analitici, ma sintetici.

Ora l' esperienza, che mi fa conoscere la coesistenza solamente del predicato col soggetto, non me la può far conoscere, che ne' casi particolari da me finora osservati; nè mi dà alcun diritto di conchiudere da' casi particolari finora osservati a quelli che non ho osservato ancora; intanto negli esempii recati, io conchiudo questa coesistenza, prima della esperienza: i miei raziocinii si riducono a queste deduzioni: *l' acqua che ho bevuto estingue la sete*; *l' acqua dunque che beverò l' estinguerà ancora. Il fuoco che ho veduto posto in vicinanza della neve l' ha liquefatta*; *il fuoco che vedo posto in vicinanza della neve, seguirà dunque a liquefarla.* In questi entimemi si suppone tacitamente un fondamento comune, ed è appunto *la similitudine del passato col futu-*

futuro. Ora, dice *Hume*, questa similitudine non è una verità identica e necessaria, nè una verità sperimentale. Non è una verità identica, poichè non si vede nell' idea del passato compresa la similitudine coll' avvenire. Qual contraddizione ritrova lo spirito in questa proposizione: *il passato non è simile al futuro*? Non è una verità sperimentale, poiche per esserlo, bisognerebbe che il futuro fosse un dato sperimentale come il passato, e così lo spirito potrebbe osservare il rapporto di similitudine: al contrario noi deduciamo il futuro dal passato, e lo deduciamo in forza di questa supposta similitudine, che niente ci autorizza a supporla, poichè non si può porre il rapporto di similitudine fra due fatti, senza osservare i fatti, fra i quali si pone il rapporto. Tale è la somma de' ragionamenti di *Hume*. È necessario di farne un esame diligente.

§. XIV. Prima di tutto determiniamo lo stato della questione. Si cerca se la similitudine fra il passato ed il futuro, nel corso della natura, sia una verità sperimentale. Che cosa è mai una verità sperimentale? È un giudizio vero, che noi formiamo meditando su di ciò, che ci offre la coscienza e la sensibilità. Io dico la coscienza, e la sensibilità, perchè la memoria non fa altro,

altro, se non che riprodurre le modificazioni di queste due potenze passive; e perciò la memoria rende permanenti allo spirito i dati sperimentali. Vediamo dunque se noi formiamo il giudizio di cui si parla. Suppongo, che siamo nel mese di gennaro 1824: tutt' i giorni scorsi dopo gennaro 1800, sino a gennaro 1824, sono un *futuro* considerati relativamente a gennaro 1800, e sono un *passato* relativamente a gennaro 1824. Ora ho io osservato nel primo giorno di febbraro 1800, che l' acqua bevuta estingue la sete, e nel dì due dello stesso mese ho osservato ugualmente, che l' acqua bevuta estingue la sete; ora il dì due di febbraro è un futuro relativamente al primo giorno di questo mese, nel dì due ho io dunque osservato la similitudine fra il passato ed il futuro. Similmente il dì tre dello stesso mese è un futuro relativamente al giorno due, ed al primo giorno del mese; ed il dì tre avendo osservato, che l' acqua bevuta estingue la sete, in questo giorno tre ho dunque osservato ancora la similitudine fra il passato, ed il futuro. Lo stesso vale per tutti gli altri giorni successivi sino a gennaro 1824. In tutti i giorni dunque scorsi dopo gennaro 1800, sino a gennaro 1824, ho io, meditando

tando su di ciò che mi ha offerto la sensibilità e la coscenza, giudicato con verità, che il futuro è simile al passato. La serie degli stati del mio spirito, che la memoria mi offre, mi presenta una successione, in cui un primo anello determinato ad arbitrio, tutti gli altri, fuori dell'ultimo, si possono a vicenda e si debbono riguardare come futuri, e come passati; perciò la similitudine osservata fra ciascuno di questi stati e gli altri che lo precedono, è una similitudine osservata fra il futuro ed il passato. La similitudine dunque fra il futuro ed il passato è una verità sperimentale, e tutta l'armata delle obbiezioni di *Hume* è distrutta. Se nella serie degli stati A, B, C, D, B è futuro relativamente ad A, e passato relativamente a C, e D; e se D è futuro relativamente a C, B, A, e C, B, A sono passati relativamente a D quando io ritrovandomi nello stato D osservo la similitudine fra esso e gli stati antecedenti C, B, A, non osservo forse la similitudine fra il passato, ed il futuro? E se tutti gli stati, che la memoria mi offre, si presentano a me come simili allo stato D, potrassi forse mettere in dubbio, che la similitudine del futuro col passato non sia una verità di esperienza?

Di

Di grazia il ricercare se il futuro sia simile al passato non è forse il ricercare, se la natura sia costante nel suo corso? E vi è alcun uomo di buona fede, che possa negare, essere una verità sperimentale la costanza della natura nel suo corso? Non abbiamo noi forse ne' nostri climi osservato la costante successione del giorno alla notte? Non abbiamo noi forse osservato il costante ritorno delle stagioni? Non abbiamo osservato, che il grano si produce per mezzo del seme, che i bovi, i cani, i cavalli ec. nascono dall' accoppiamento de' due sessi? Che il pane ci ha costantemente nutrito, e l' acqua costantemente dissetato? E dopo di ciò, si può egli forse rivocare in dubbio questa verità: *l' esperienza c' insegna, che la natura è costante nel suo corso?*

§. XV. Ma si dice questa proposizione: *il passato è simile al futuro*, non è di una universalità assoluta, e perciò non può comprendere tutto il futuro, e quindi non è applicabile al futuro relativo al tempo, in cui si giudica. Ma qui si cambia lo stato della questione. *Hume* asserisce, che la proposizione enunciata non è nota nè *a priori*, nè per mezzo dell' esperienza: io ho provato, che essa è una verità sperimentale. Ora il riguardarla come una verità spe-

sperimentale è lo stesso che riguardare il giudizio che la manifesta come un giudizio contingente, e che non è di una universalità assoluta, poichè non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto. Ma ciò non fa sì, che questo dato non possa menare ad un' illazione contingente anch' essa, e che non esclude la possibilità dell' opposto. Ciò sarebbe un confondere l' ordine delle verità razionali, *a priori*, coll' ordine delle verità empiriche. Io pretendo, che la similitudine del futuro col passato sia una verità sperimentale, non una verità razionale, una verità sintetica, non analitica, una verità contingente, non necessaria; una verità, in conseguenza, che non esclude nello spirito la possibilità dell' opposto; ma che non presenta alcun motivo di credere, che questa possibilità si riduca all' atto.

Alcuni filosofi pretendono, che i raziocinii, di cui parliamo, non possono darci, se non conseguenze probabili, non già certe. Ma io non posso adottare una siffatta dottrina. Se mi è lecito di riguardare come assurdo l' idealismo, e di riguardare come incontrastabile la realità di un di fuori; perchè non sarebbe certa per me questa proposizione: *l' esperienza m' insegna che il futuro è simile al passato*? ma anche nel-

nell' ipotesi dell' idealismo, questa proposizione, intesa riguardo a' fenomeni, e relativamente al me, non cesserebbe di essere incontrastabile. Una proposizione probabile può esser falsa, e nel momento stesso che si pronuncia si conoscono i motivi, pe' quali può esserlo; ma la proposizione enunciata non presenta alcun motivo di esser falsa. Nè si dica, che Dio può cambiare il corso della natura, come di fatto lo cambia alcune volte coll' operazione de' miracoli, poichè anche in tal caso la proposizione rimane vera. Io non riguardo questa proposizione come necessaria, in modo che si escluda nel mio spirito la possibilità dell' opposto, e perciò resto sempre, in qualunque caso, immune dall' errore. Se mi domandate, su qual motivo appoggiate voi il giudizio, che l' acqua che beverete estinguerà la vostra sete? Io vi risponderò, che l' esperienza mi ha insegnato la costante coesistenza della qualità di estinguer la sete nell' acqua; e se mi domanderete di nuovo: potrebbe l' acqua che vedete esser priva della qualità di cui parliamo? Io vi risponderò, che nel mio spirito questa verità non esclude la possibilità dell' opposto; che ignoro se questa qualità esista necessariamente nell' acqua; ma che non ho però alcun motivo di credere

dere in questo istante, che l' ecqua la quale io vedo non estinguerà la mia sete. Tutti questi giudizii non possono essere erronei. Egli non bisogna confondere l' ordine delle verità razionali con quello delle verità sperimentali.

§. XVI. Il sapientissimo autore della natura non ha però affidato la condotta della nostra vita a siffatti raziocinii: egli ha posto in noi alcuni principii necessarii, che ci conducono nelle nostre azioni. L' aspettazione del futuro simile al passato può riguardarsi come un sentimento, o come la conseguenza di un raziocinio. Essa determina le nostre azioni giornaliere come sentimento, non già come conseguenza di un raziocinio. Sviluppiamo questa dottrina. La legge dell' associazione delle idee, di cui vi ho parlato nella Psicologia, è certamente un principio necessario, e meccanico delle nostre azioni: comunemente non si attribuisce a questo principio tutta l' estensione, che esso mi sembr' avere. Suppongo, ch' entrando in un' appartamento io sia affetto dall' odore di rosa, sebbene alcuna rosa non si offra punto a' miei sguardi. In forza de' principii dell' associazione delle idee, la sensazione che io provo dee riprodurre le sensazioni simili dell' odore di rosa, che io ho altre volte

provato: queste sensazioni riprodotte essendo unite con le sensazioni visuali, che mi manifestavano il colore, e la forza delle rose, che hanno colpito i miei sensi; queste sensazioni visuali si riproducono ancora. Fin qui pare che estenda la sua influenza la legge psicologica dell' associazione delle idee; ora in queste riproduzioni o associazioni non si contiene punto la realità attuale di un corpo che abbia il colore, e la forma della rosa; intanto lo spirito è costretto a supporre una siffatta realità, sebbene la rosa non si offra punto a miei sguardi, pure allora che io provo la sensazione del suo odore, le idee della sua forma, e del suo colore non solamente si dipingono di seguito nella mia immaginazione; ma il mio spirito le rapporta ad un' oggetto, dalla presenza del quale egli non è mica affetto, ma di cui suppone l' esistenza: io grido: *vi ha quì certamente un mazzetto di rose*; ne sono così certo come se le avessi vedute e toccate. Lo stesso mi accade allora che odo nella camera vicina la voce di un' amico: non dubito, ch' egli non sia là, sebbene egli non sia ancora presente a' miei occhi. Questi fatti sembrano non potersi spiegare colla legge dell' associazione delle idee. Questa si limita, all' occasione di una sensazione presente, a riprodurre le

le sensazioni simili, e le altre che si sono provate unitamente a queste, le quali sensazioni riprodotte, o per parlare con maggior precisione, i quali fantasmi non portano con loro l' idea della loro realità attuale, nè si uniscono colla sensazione presente, ma col fantasma delle sensazioni simili. Da queste considerazioni alcuni filosofi sono stati indotti a riguardare la supposizione della realità, di cui parliamo, come uno de' fatti primitivi della nostra natura intellettuale, ed hanno chiamato questa operazione dello spirito, che consiste a supporre un fatto non presente a' sensi, *credenza*. Così negli esempii addotti io sento l' odore della rosa, e *credo* in seguito la sua esistenza attuale in un certo luogo, come sento la voce dell' amico e *credo* in seguito la sua presenza nella camera vicina.

Avendo meditato su quest' oggetto, credo, che la legge psicologica dell'associazione delle idee combinata con altri principii, che l' esame delle nostre facoltà ci ha fatto adottare, potrà dare una spiegazione soddisfacente del fenomeno della credenza. Abbiamo stabilito la differenza fra la coscienza e l' attenzione: abbiam osservato, che un certo grado di attenzione è necessario per la memoria. Su queste verità si possono stabilire i seguenti prin-

principii, 1. tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nell' attenzione, 2. tutto ciò che è nella coscienza non segue che sia nella memoria. Allora che si hanno insieme più percezioni, lo spirito ne ha coscienza: questo atto semplice della coscienza prende diversi caratteri secondo la diversità delle modificazioni interne, che ne sono l' oggetto. Ciò supposto esaminiamo le percezioni, che entrano nel sentimento della credenza. Allora che essendo molestato dalla sete vedo dell' acqua, ed attendo dal bere il dissetarmi, ecco le percezioni che concorrono a produrre questa espettazione: 1. la percezione visuale dell' acqua presente, 2. la percezione delle altre acque passate riprodotte dalla prima, 3. la percezione degli atti di bere passati, 4. la percezione dell' estinzione della sete in seguimento del bere. In queste riproduzioni vi entra la nozione del futuro, poichè l' atto di bere viene in seguito della percezione dell' acqua, e l' estinzione della sete si percepisce in seguito della percezione dell' atto di bere. Ora supponiamo, che la seconda percezione delle acque passate, per mancanza di attenzione, sia ecclissata e sparisca, allora rimarranno le percezioni seguenti nell' ordine successivo in cui le abbiamo annunciato, ed essendo necessario, che queste percezioni

sieno

sieno per loro natura associate alla percezione dell' acqua, si associeranno alla percezione dell' acqua a' nostri occhi presente: lo spirito sarà in tal caso affetto dal seguente gruppo di percezioni; 1. dalla percezione dell' acqua presente, 2 dalla percezione dell' atto di bere come futuro, 3. dalla percezione della estinzione della sete come futura: egli avrà coscienza di tutte queste percezioni, ed in questa coscienza consiste per lo appunto la *credenza*, o l' espettazione del futuro simile al passato.

Vi ho detto nella Psicologia, che la frequente ripetizione di alcuni atti fa eseguire con maggiore rapidità degli atti simili, e che questa rapidità può arrivare ad un grado da sorprenderci. Ciò supposto, la percezione dell' acqua attuale mi riprodurrà con molta rapidità delle percezioni simili: la rapidità con cui queste percezioni si riproducono, ed il non essere esse in questo momento interessanti per me fa sì, che essendo esse disgiunte da un grado di attenzione, quale che siasi, sieno obbliate il momento appresso in cui si sono avute; ma le percezioni dell' atto di bere, e dell' estinzione della sete, guadagnando la mia attenzione, mi rimarranno; queste percezioni dunque, cadute in obblìo le loro socie passate, si riuniranno, coll'

coll' idea del futuro da cui sono accompagnate alla parcezione dell' acqua attuale: lo spirito avrà coscienza di tutte queste percezioni insieme, e questo atto unico di coscienza costituisce la *credenza*, *o l' espettazione del futuro simile al passato.*

Il sentimento, di cui abbiam fatto l' analisi, può, come abbiamo detto di sopra, divenire ragionato, ed essere riguardato come l' illazione di un raziocinio legittimo; ma non bisogna confondere il sentimento coll' illazione di cui si fa parola; ed egli bisogna osservare, che il primo ci guida incessantemente nelle nostre azioni, e produce quel sentimento di certezza pel futuro, contro di cui nulla valgono le cavillazioni dello scetticismo.

§. XVII. L' altra specie di ragionamenti, con cui dalla causa che si sperimenta, si deduce l' effetto che non si sperimenta, e dall' effetto che si sperimenta si deduce la causa che non si sperimenta, è soggetta ad altre obbiezioni, che bisogna esaminare. Abbiamo osservato nell' esempio rapportato di sopra, che il giudizio espresso dalla proposizione: *il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefà*, è un giudizio contingente; intanto noi riguardiamo il fuoco come la causa efficiente della liquefazione della

della neve; ora la causa efficiente ha una connessione necessaria coll' effetto: poichè la causa efficiente è ciò che fa esistere l' effetto; posta dunque la causa efficiente si dee porre necessariamente l' effetto; il giudizio dunque, ci si obbietta, con cui riguardiamo il fuoco come causa efficiente della neve, è un giudizio erroneo.

Hume pretende, che noi non abbiamo alcuna nozione della causa efficiente, non avendone alcuna della connessione necessaria fra due fatti; e che in conseguenza questa proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*, intesa nel senso della causa efficiente, è una proposizione vôta di senso. Nell' Ideologia abbiamo provato, 1. che noi abbiamo una nozione della causa efficiente; 2. che questa nozione deriva dalla sperienza.

Ciò supposto, si domanda 1. allorchè vedo la liquefazione della neve, son autorizzato a dire, che questo effetto dee avere una causa efficiente da cui dipenda? E per generalizzare la proposizione: *il giudizio non vi è effetto senza una causa è esso un giudizio vero? 2. il giudizio enunciato è esso sperimentale e contingente, ovvero razionale e necessario? 3. se son sicuro che la liquefazione della neve ha una causa efficiente, ho un motivo legittimo di*

di credere, che il fuoco posto in vicinanza della neve sia una tal causa? Eccovi delle ricerche molto importanti.

Nell' Ideologia vi ho mostrato, che il tempo non è una cosa distinta dalle cose, che esistono, e che esso consiste nella causalità cioè nella relazione dell' effetto colla causa. Ciò supposto, io ragiono così: ogni esistenza dee essere o preceduta da qualche cosa quale che siasi, o non preceduta da alcuna cosa. Se essa non è preceduta da alcuna cosa, non è mica un' effetto, cioè una cosa che incomincia ad esistere; se è preceduta da qualche cosa, ciò significa, che dipende da qualche cosa per esistere, il che vale quanto dire, che vi è una causa efficiente della sua esistenza.

Per eludere la forza di questa dimostrazione, non può dirsi, che un' esistenza può esser preceduta da un' altra esistenza, senza dipenderne, e che a ciò basta appartenere l' esistenza che la precede ad un istante di tempo antecedente a quello, a cui appartiene l' esistenza preceduta: ciò dico non può dirsi, poichè ciò suppone un tempo distinto dalle cose che esistono.

Nè parimenti può dirsi, che un tempo in cui nulla esiste può precedere una qualche esistenza, poichè ciò suppone ancora un

tempo

tempo distinto dagli esseri che esistono. L' effetto è ciò che incomincia ad esistere: ciò che incomincia ad esistere è ciò che è preceduto da qualche cosa; vi è dunque qualche cosa, che precede l' effetto; ma questa qualche cosa non è mica il tempo, poichè questo non è distinto dalle cose; è dunque un essere. Ora l' essere che precede l' effetto nol precede per una priorità di tempo, vale a dire perchè esiste in un istante di tempo, antecedente a quello, in cui esiste l' effetto, poichè ciò sarebbe un ricadere nella supposizione del tempo distinto dalle cose; quest' essere dunque precede l' effetto con una *priorità di natura*, vale a dire perchè è ciò che fa esistere l' effetto, cioè perchè è la causa efficiente dell' effetto dato. Se voi dite, che l' esistenza in questione non è preceduta da alcun' altra esistenza, nè da alcun tempo in cui non esisteva, allora dite, che essa non è un effetto.

La dimostrazione enunciata è incontrastabile, e la sola fantasia può farvi illusione a non sentirne la forza. Voi dovete tener presente quanto io vi ho detto nel Capitolo IV dell' Ideologìa circa le idee di causa e di tempo.

Da tutto ciò che vi ho detto dovete concludere, 1. che la proposizione, *non vi è es-*

è effetto di una causa, esprime un giudizio *a priori*, e perciò necessario, 2. che il rapporto fra la causa efficiente e l' effetto non è mica una semplice veduta dello spirito, a cui non corrisponda nulla di reale negli oggetti, come lo sono tutti gli altri rapporti, ma è un rapporto oggettivo e reale.

Della stessa natura è ancora il rapporto fra la modificazione ed il soggetto. Il modo dell' essere suppone l' essere, di cui è modo.

§. XVIII. Vedendo la liquefazione della neve, io debbo dunque dire: questa liquefazione ha una causa efficiente da cui dipende. Ma son io autorizzato a dire: la causa efficiente di questa liquefazione è il fuoco ad essa vicino? Ecco l' altra questione che vi ho proposto, e che dobbiamo risolvere.

Alcuni filosofi, riguardando la questione enunciata come indifferente per la filosofia naturale, distinguono due specie di cause, la causa *efficiente*, o *metafisica* e la causa *fisica*. Questo è, eglino dicono, un avvenimento costantemente accompagnato da un altro avvenimento. La conoscenza di siffatte cause fisiche è dovuta all' esperienza, e non si può avere senza la esperienza. L' esperienza c' insegna, che il fatto dell' avvicinamento del fuoco alla neve è seguito costantemente dal fatto della liquefazione della seconda:

conda: il primo fatto è dunque la causa *fisica* del secondo. Riguardo alla causa *metafisica o efficiente*, la ragione, dicono questi filosofi, ci assicura della sua esistenza, ma noi non siamo nel caso di determinare qual sia. Non vi ha alcun caso nella natura, in cui potessimo percepire un legame necessario fra due fatti successivi; alcun caso in cui potessimo comprendere come un avvenimento proceda dall' altro, come l' effetto dipenda dalla sua causa. L' esperienza in verità c' insegna esservi molti fatti costantemente uniti in modo, che l' uno non manca giammai di seguire l' altro. Ma potrebb' essere, che questo legame non fosse necessario: potrebbe essere, che non vi fosse alcun legame necessario fra i fenomeni che ci colpiscono di qualunque natura essi fossero. E se vi ha fra di essi un legame necessario, siam sicuri, che non saremo giammai capaci di scovrirlo.

Altri filosofi con *Malebranche* sono andati più oltre: non solo, hanno eglino detto, noi ignoriamo il legame fra due fatti della natura; ma siam sicuri, che un tal legame non esiste, e non può esistere. Le cause efficienti, che si suppongono di un qualche effetto fisico, cioè di un cambiamento nello stato di un corpo quale che siasi

siasi, sono o *fisiche*, come quando si suppone, che un corpo muova un' altro corpo che incontra, o *spirituali* come quando si suppone, che l' anima nostra muova il nostro corpo; ora non si possono ammettere nella natura nè l' una, nè l' altra specie di cause efficienti. E per incominciare dalla prima, affinchè un corpo movesse un altro corpo, bisognerebbe che il moto del corpo urtante passasse nel corpo urtato; ora un tal passaggio non solamente è inconcepibile, ma eziandio assurdo; poichè il moto è una maniera di essere del corpo ed i modi non possono passare da un soggetto in un altro. L' anima nostra non può muovere il corpo, poichè non avrebbe altro mezzo di farlo, se non che la sola volontà; ora qual rapporto può concepirsi fra un' atto di volontà ed un moto nel corpo? Inoltre può egli concepirsi che uno spirito, il quale è semplice, agisca su di un composto, quale è la materia? Un corpo non potendo agire su di un altro corpo, molto meno può agire su lo spirito.

Si è andato ancora più oltre, e si è da alcuni filosofi insegnato, che le creature non possono affatto agire, ed esser la causa efficiente di alcun cambiamento, e che Dio è il solo agente nell' universo. Quest' ultimo sistema si chiama il sistema della *promozione fisica*

fisica. Dio essendo, come prima causa, la causa immediata di ogni essere, dee, secondo questo sistema, come primo agente, essere ancora causa di ogni azione, in modo che egli faccia in noi lo stesso operare, come vi fa il potere di operare.

I filosofi, de' quali parliamo, per ispiegare la congiunzione degli avvenimenti della natura, ricorrono al sistema delle cause occasionali, di cui vi ho parlato nell' Ideologìa e che conviene qui ripetervi. Un corpo incontrandone un' altro, questo secondo si muove: ciò avviene, secondo gli occasionalisti, perchè Dio, all' occasione dell' incontro del primo corpo, muove il secondo. Similmente Iddio, all' occasione dei voleri dell' anima, produce certi moti nel nostro corpo, ed all' occasione di certi moti nel nostro corpo produce certe sensazioni nell' anima.

Vi ho detto ancora nell' Ideologìa, che la scuola di *Leibnitz* spiega altrimenti la congiunzione degli avvenimenti nella natura, per mezzo del sistema dell' armonia prestabilita, di cui vi ho ivi parlato, e che qui conviene ripetervi. Il filosofo citato pensò, che il corpo è un aggregato di sostanze semplici, che egli chiamò *monadi*, cioè unità. I corpi, ha egli detto, sono moltitudini, e le sostanze semplici, le vite, le anime, gli spi-

spiriti, sono unità. È necessario, che vi sieno sostanze semplici dappertutto, poichè senza le sostanze semplici non vi sarebbero affatto i composti. La sostanza composta, il corpo, è dunque un insieme di sostanze semplici, o di monadi. *Monadi* è un vocabolo greco che significa *unità*, o ciò che è uno. Ciascuna monade non può agire in un' altra monade, ma tutt' i cambiamenti, che accadono in una monade sono in armonia coi cambiamenti, che accadono in tutte le altre. L' anima non può perciò agire nel corpo, nè il corpo può agire nell' anima; ma i cambiamenti che accadono nell' anima corrispondono e sono in armonia con quelli, che sperimentiamo nel corpo. Questa corrispondenza accade per un decreto di Dio, il quale adattò quel corpo all' anima, nel quale dovevano accadere cambiamenti, corrispondenti a quelli dell' anima. Così Dio vedendo, che la mia anima in questo momento avrebbe avuto la volontà di scrivere la presente lezione di filosofia, l' ha unita a quel corpo, che egli ha preveduto, che avrebb' eseguito i moti necessarii per iscriverla; e vedendo, che la mia anima avrebbe avuto in un' altro momento una data sensazione l' ha unita a quel corpo, che in quello stesso momento avrebbe provato un moto analogo alla

alla sensazione medesimà. Un tal sistema si chiama perciò il sistema dell' *armonia prestabilita*. Vi prego di rileggere quanto vi ho detto su di ciò nel capitolo IV. dell' Ideologìa.

§. XIX. Io stabilirò, su questa complicata materia, alcune proposizioni generali. La questione su le cause efficienti naturali non ha alcuna influenza su la validità de' raziocinii, con cui da un effetto, che si sperimenta, si deduce la causa che si è sperimentata: e da una causa, che si sperimenta, si deduce un effetto che si è sperimentato. Se vedo un orologio, dedurrò legittimamente l'esistenza di un artefice, che l' ha costruito, e ciò indipendentemente dalla questione, se i moti del corpo dell' artefice abbiano per causa efficiente la sua volontà, e se i moti operati nei pezzi dell' orologio abbiano per causa efficiente i moti del corpo dell' artefice. Per la validità di questo raziocinio basta solo, che i fatti della costruzione dell' orologio, e dell' esistenza di esso siensi trovati costantemente l' uno al seguito dell' altro; il che vale quanto dire, che la prima sia la causa fisica della seconda; e ciò tanto se la prima si riguardi come una causa occasionale, o come una causa armonica, quanto se si riguardi oome una causa effi-

efficiente della seconda. Io dunque ragionerò bene, in qualunque ipotesi, dicendo: *Io vedo un orologio. Ogni orologio è l' opera di un artefice. Quest' orologio è dunque l' opera di un' artefice.* Similmente vedendo il fuoco pôsto in vicinanza della neve, dedurrò bene la liquefazione di questa, e ciò sia che riguardi il fuoco come causa efficiente, sia che lo riguardi come causa occasionale, o armonica della liquefazione della neve. Per la legittimità di questa deduzione basta, che l' un fatto siasi costantemente sperimentato al seguito dell' altro, o per dir lo stesso con altri vocaboli basta, che il fuoco sia la causa fisica della liquefazione della neve. Nello stesso modo io sarò sicuro, che avendo il corpo sano, se avrò la volontà di muovere il mio braccio, questo si muoverà. Per la validità di un tal raziocinio non è necessario, che la mia volontà fosse la causa efficiente del moto del mio braccio: basta solo, che essa sia la causa fisica del moto dello stesso, vale a dire, che il moto del mio braccio sia costantemente unito all' atto della mia volontà, di modo che posto questo, si ponga ancora quello.

La seconda proposizione, che io stabilisco quì si è, che i due sistemi delle cause occasionali, e dell' armonia prestabilita sono senza

senza alcun fondamento, ed ancora in contraddizione con alcune dottrine, ammesse da' loro stessi autori. Prima di filosofare su di un oggetto quale che siasi è necessario di stabilire i mottivi legittimi de' nostri giudizii, altrimenti si argomenta senz' alcun fondamento. Il produrre fuori asserzioni, che non sono poggiate su di alcun motivo legittimo chiamasi *Dommatismo*. I due sistemi delle cause occasionali, e dell' armonia prestabilita, sono, per lo appunto, un esempio luminoso di dommatismo. I difensori di questi sistemi ragionano a questo modo: io non vedo alcun rapporto fra un atto di volontà ed un moto, nè fra il moto di un corpo e quello di un altro: non ne vedo alcuno fra l' azione di una sostanza, ed il cambiamento, che accade in un' altra; questi rapporti non esistono dunque. In siffatti ragionamenti si suppone per principio, che i limiti dello spirito umano sieno i limiti delle realità, e che ciò che lo spirito umano ignora non possa esistere; ora un tal fondamento è frivolo, e prodotto dall' orgoglio degli uomini.

I sistemi, de' quali ci occupiamo, sono in contraddizione con alcune dottrine che i loro autori ammettono. L' anima nostra,

stra, dicono gli occasionalisti, non può muovere il corpo, perchè essendo uno spirito non può agire su la materia. Se uno spirito, io rispondo a questi filosofi, non può agir su la materia, Iddio essendo spirito non può dunque agire su la materia; voi intanto riguardate Dio come il motore universale della natura. Siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principii.

Se l' occasionalista replicasse restringendo il suo principio, e ponendo, che uno spirito finito non può agir su la materia, sarebbe facile di gettarlo nell' imbarazzo, da cui egli cerca di cavarsi fuora. Secondo l' enunciato principio l' azione su la materia ripugna non già allo spirito, ma all' essere finito. Ora qui si vede di nuovo un dommatismo. Come dimostra egli l' occasionalista il suo principio, e su qual fondamento l' appoggia? La distinzione fra l' essere infinito, e l' essere finito porta bensì, che quest' ultimo non possa fare tutto ciò che può fare l' altro. Or' ammettendo 1. che lo spirito infinito può produrre tutte le sostanze possibili, e che lo spirito finito non può produrre alcuna sostanza, 2. che lo spirito infinito può produrre tutte le modificazioni possibili nelle sostanze da se distinte; e che lo

lo spirito finito non può produrre, se non che un piccol numero di modificazioni, si serba illesa l' immensa distanza fra lo spirito infinito, ed il finito. L' asserire dunque, che lo spirito infinito può agire su la materia, e che lo spirito finito nol può, è un dommatismo evidente.

Le stesse osservazioni si possono fare sul sistema dell' armonia prestabilita. Questi due sistemi partono, come abbiam osservato, da un principio comune: allora che non vedo un rapporto fra due cose, questo rapporto non esiste. Inoltre l' armonista ragiona così: una sostanza non può agire, e produrre alcuna cosa fuori di se stessa, e su di un' altra sostanza; l' anima non può dunque agire sul corpo. Ma se una sostanza, io gli rispondo, non può nulla produrre al di fuori di se stessa, Iddio che è una sostanza non può nulla produrre al di fuori di se stesso; intanto voi ammettete la creazione delle sostanze finite; siete dunque in contraddizione co' vostri stessi principii.

Se l' armonista replicasse colla distinzione fra la sostanza infinita e la sostanza finita, distinzione che abbiamo di sopra posto in bocca dell' occasionalista, noi combatteremo questa replica nello stesso modo con cui abbiamo combattuto quella dell' occasio-

sionalista. Non potranno giammai dimostrare i seguaci di *Leibnitz*, che nell' idea della sostanza finita sia compresa l' impossibilità di poter produrre alcuna cosa al di fuori, cioè di agire su di un' altra sostanza; ed il filosofo alemanno ricorre all' idea dell' essere semplice, per provare la sua asserzione; ora la semplicità convenendo ancora alla prima monade, la sua tesi combatte di fronte la creazione, e tutte le azioni della divinità su gli esseri finiti, il sistema dell' armonìa è dunque un' ipotesi senza fondamento, ed in contraddizione con alcune verità, che essa suppone.

§. XX. Vi sono ancora ragioni dirette contro i due sistemi, che esaminiamo. Ne' §. 6. e 7. ho provato, che il di fuori, da cui l' anima è affetta e limitata, è multiplice. Il corpo dunque agisce su l' anima, ed i due sistemi, che lo negano son falsi. Abbiamo, fra i corpi, distinto quello a cui l' *Io* è unito, cioè quello in cui l' *Io* esiste che è incessantemente presente al me, che dipende immediatamente dalla sua volontà, e per mezzo di cui l' anima è affetta da' corpi esterni. Quindi abbiamo ammesso fra l' anima ed il corpo una vera unione, non già un' unione apparente.

Questa dottrina dell' influenza fisica, che

che costituisce l' uomo un essere misto, è conciliabile colla realità della conoscenza, che noi abbiamo de' corpi, che ci circondano, e che costituiscono il mondo, ove noi abitiamo. Noi ignoriamo le proprietà assolute del moltiplice esterno, da cui siamo affetti; noi non conosciamo perciò il suo vero modo di esistere, indipendentemente dalle nostre percezioni; ma se ignoriamo le proprietà assolute, possiamo conoscere le sue proprietà relative, queste sono le nostre sensazioni, le quali sono il diverso modo di percepire il moltiplice esterno. Ora queste sensazioni suppongono la potenza nel moltiplice di modificare il me in questo, ed in quel modo, posta la natura del principio sensitivo, e degli organi sensorii, per mezzo de' quali le sensazioni hanno luogo.

Io non so le proprietà assolute dell' acqua, ma posso sapere i suoi rapporti con me, e conoscere che essa ha la qualità di eccitare in me alcune date sensazioni, allora che la bevo col bisogno della sete. Ma nel sistema antifilosofico delle cause occasionali, i sensi non mi recano alcuna istruzione su i corpi, che mi circondano. Le mie sensazioni potrebbero aver luogo in me, sebbene niun corpo esistesse; inoltre tutto è arbitrario in questa ipotesi, Iddio poteva legare

la

la sensazione dell' estinzione della sete anche al mangiare del sale, e poteva legare il piacere anche alla ferita, che nel sistema attuale ci reca il più acuto dolore; inoltre tutte le leggi del moto sono arbitrarie affatto, nell' ipotesi, che combattiamo; un piccolo moto potrebbe muovere la più enorme massa con una velocità sorprendente, e se ciò non accade è un puro effetto dell' arbitrio del Creatore. Il sistema delle cause occasionali ci rapisce dunque ogni conoscenza su i rapporti de' corpi con me, e fra di essi, e ci rinserra in un idealismo, che non ha niente di consolante.

Nel sistema dell' armonìa prestabilita, l' anima è solamente attiva, poichè tutto nasce dal suo interno, e le sensazioni non le vengono dal di fuori. Ora ciò ripugna alla testimonianza della coscienza, che ci mostra esser l' anima passiva nelle sensazioni, ed attive nella meditazione. Inoltre in questo sistema lo stato seguente dell' anima nasce dallo stato antecedente, il che vale quanto dire, che vi è fra lo stato antecedente, e lo stato seguente una vera connessione. Ciò, come ha osservato *Bayle*, ripugna alla testimonianza della coscienza. Io sto meditando, dice *Genovesi*, sopra un problema geometrico: entra il mio domestico, e grida,

i turchi alla marina, e mi scappano tutte le idee geometriche. *Leibnitz* dice, che quelle idee di turchi sbocciano da quelle idee di grandezze astratte. Si può mai sostenere un sì strano paradosso? *Leibnitz*, e *Volfio* cercano la ragione sufficiente dappertutto, intanto eglino la trasandano nella spiegazione de' fatti che riguardano l' uomo. Quale incongruenza! Dippiù egli mi sembra evidentemente assurdo, che ogni stato antecedente dell' anima contenga la ragion sufficiente dello stato seguente. Spesso accade, che lo stato seguente, esistendo, lo stato antecedente non esiste più; ora ciò che non è non può contenere la ragion sufficiente di ciò che è. Come una cosa può essa contenere la ragion sufficiente del suo non essere? Lo stato seguente fa cessare lo stato antecedente: questo dunque conterrebbe la ragion sufficiente del suo non essere. Ciò è assurdo. Il dolore è la cessazione del piacere, se il dolore succede al piacere, ed ha la ragion sufficiente nel piacere, il dolore ha la ragion sufficiente, nell' atto che esiste, in ciò ch' è cessato; ciò è impossibile. L' effetto esiste perchè la causa esiste, ma non già perchè la causa non esiste; qui avviene il contrario, il dolore esiste nell' anima non già perchè il piacere esiste,

ste, ma perchè il piacere ha cessato di esistere, il piacere non può dunque contener la ragione sufficiente del dolore, che gli succede, ed il sistema dell' armonia prestabilita che lo suppone, è assurdo.

Riguardo poi a quelli filosofi, i quali negano, che le creature possano agire, eglino sono smentiti dal senso intimo, il quale ci attesta, che l' Io giudica, ragiona, e vuole, e ch' egli è un agente nel rigore del termine. Noi parleremo di proposito dell' attività dell' anima nella filosofia della volontà, che daremo nel volume seguente.

Noi sentiamo, che agiamo, ma ignoriamo il come agiamo; allora che un' agente opera su di un' altra cosa non accade alcun passaggio di modificazioni da un soggetto in un altro, ma posta l' azione dell' agente, si pone una modificazione nel paziente. Noi ne ignoriamo il come. Se gli avversarii volessero da noi una spiegazione del come, risponderemmo loro, che si compiacciano prima, di spiegarci come l' anima agisce in se stesso, come Dio fa esistere le creature, e agisce su di esse.

§. XXI. Nel §. 38 dell' Ideologia abbiamo fatto vedere la falsità di questa massima, che i fatti della natura non ci si presentano giammai in connessione. Qui stimo utile

utile di ritoccar questa materia. Io ho la coscienza di aver composto questo libro: esso, riguarda come un insieme di conoscenze, è una cosa, che non esisteva nel mio spirito, prima che io l'avessi composto; esso è dunque un effetto. Io l'ho composto coll' esercizio della facoltà meditativa del mio spirito, il mio spirito è dunque l'agente che l'ha composto; esso ne è dunque la causa efficiente. Le conoscenze di cui questo libro è composto, sono in connessione fra di esse: le ultime illazioni suppongono quelle, che le precedono, a da cui derivano, queste ne suppongono delle altre da cui derivano ancora, finchè giungiamo alle prime premesse. La composizione dunque di una scienza quale che siasi di un trattato scientifico, di un discorso è sufficiente a somministrarci la nozione della causa efficiente, ed a presentarci de' fatti in connessione.

Ma che dico io? è a ciò sufficiente un semplice raziocinio: il sentimento del raziocinio è il sentimento del me che ragiona, del me che deduce, del me che pone in se stesso una conoscenza. Nel raziocinio lo spirito percepisce una connessione fra l'illazione e le premesse: senza questa percezione egli non direbbe *dunque*. Non solamente il

raziocinio, ma qualunque giudizio necessario ci può somministrare la nozione di un agente che produce, e quella della connessione necessaria fra due fatti. Quando lo spirito meditando su l' idea del circolo vede immediatamente l' uguaglianza de' suoi raggi, egli ha il sentimento del me, che agisce nel giudizio decomponendo e ricomponendo e che percepisce la connessione fra il predicato ed il soggetto. I Filosofi, che qui combatto, ammettono, che lo spirito percepisce necessariamente le verità matematiche, che consistono nella relazione delle sue idee; ma ciò non è forse ammettere nello spirito de' fatti in connessione? Un rapporto è una percezione in noi, e questa percezione è un effetto necessario dello spirito che paragona le sue idee.

Ma non abbiamo noi bisogno di allontanarci da' primi istanti della nostra esistenza intellettuale, per ritrovare i dati necessarii alla nozione della causalità. Il sentimento de' primi atti dell' attività intellettuale è a ciò sufficiente. Lo spirito, affetto da una moltitudine di sentimenti, incomincia subito dal decomporre questo fascetto d' impressioni, ed il primo effetto di quest'azione sono alcune idee sensibili. Ora vi è una connessione necessaria fra l' azione dell' analisi

lisi e l' esistenza di una certa porzione di sentimenti distinta e separata dall' insieme che in noi si trova : quella coscienza più viva di alcuni oggetti è un prodotto necessario dell' azione dell' analisi, che concentra su di essi lo sguardo dello spirito. La divisione, o un pensiere diviso dagli altri, è un effetto necessario dell' atto intellettuale che divide. Similmente la formazione di un' idea complessa quale che siasi è un effetto necessario dell' azione combinata dell' analisi e della sintesi. Lo spirito ritrova dunque la nozione della causa efficiente, e della connessione necessaria fra due fatti nel sentimento della propria attività intellettuale. Concludiamo, che l' esperienza interna ci mostra de' fatti in connessione, e ci presenta il proprio spirito come una causa efficiente di alcuni effetti. Ma possiamo dir lo stesso della esperienza esterna? Troviamo noi nel di fuori che ci limita de' fatti in connessione, e delle cause efficienti? L' esamineremo nel capitolo seguente.

CAPITOLO III.

Continuazione dello stesso argomento. Della distinzione delle due specie di esperienza, cioè della primitiva, e della secondaria. Del fondamento della certezza morale.

---

§. XXII. Abbiamo detto, che l' esperienza ci fa conoscere, esservi in certi soggetti alcune qualità costanti. A queste qualità si dà il nome di *attributi*, e quelle qualità, che non si trovano costantemente ne' soggetti, si chiamano *accidenti*, Così la potenza di estinguere la sete è un attributo dell' acqua, ma il moto è un accidente, poichè l' acqua non si trova costantemente in moto; l' esistere in una fonte, o in un vase é un accidente, poichè non sempre si trova l' acqua in una fonte, ed in un vase.

Ma per poter dire: *l' acqua ha l' attributo di estinguer la sete*, è necessario formarsi un' idea generale dell' acqua. L' acqua che ho bevuto una volta è un individuo distinto dall' acqua che ho bevuto un' altra volta, e così di seguito. Similmente l' estinzione della sete, cioè la sensazione che

che l' acqua mi ha destato bevendola col bisogno della sete, è una modificazione particolare del mio spirito distinta da quella che mi ha destato bevendola nelle stesse circostanze un' altra volta. Per poter dire dunque: *l' acqua ha l' attributo di estinguer la sete*, è necessario, che io comprenda sotto l' idea generale di acqua, cioè di un fluido di una data trasparenza, tutte le acque particolari, che ho bevuto; ed è necessario ancora, che io comprenda sotto una nozione generale tutte le sensazioni particolari, che le acqne particolari mi hanno destato bevendole in varie volte. Questa generalizzazione è indispensabile, per poter dire: l' esperienza m' insegna, che l' acqua ha costantemente la qualità di estinguer la sete. Ma tutto ciò significa, che lo spirito, dee vedere un rapporto d' identità fra questi soggetti particolari, e fra le loro particolari qualità. Colla percezione di un tal rapporto lo spirito deduce generalmente *dall' esperienza di soggetti simili l' esistenza di qualità simili*.

Vi ho detto nella Psicologìa, e nell' Ideologìa, che i rapporti son semplici vedute dello spirito, che nascono dall' attività sintetica dello stesso, e che non corrispondono a niente di fisico al di fuori. I rapporti

sono dunque elementi soggettivi delle nostre conoscenze, vale a dire, sono nozioni, che non vengono dall' impressione degli oggetti, e non sono separati dall' analisi de' sentimenti: ma vengono originariamente dall' attività dello spirito, e non hanno per se alcun oggetto fuori di esso. L' identità è un rapporto, essa è dunque un elemento soggettivo delle nostre conoscenze. Ma essa, per quello che testè abbiamo detto, è necessaria per essere autorizzati a dire, che l' esperienza c' insegna *essere i soggetti simili dotati di qualità simili*. L' esperienza è dunque composta di elementi oggettivi e di elementi soggettivi.

Ma quì conviene ancora fermarci un poco, per non prender equivoco in una materia molto interessante. I primi giudizii dell' esperienza hanno per oggetto gl' individui, e costituiscono l' esperienza *primitiva ed immediata*; così quando io, bevendo dell' acqua, giudico: *quest' acqua ha la qualità di estinguer la mia sete*, un tal giudizio particolare io lo chiamo *sperienza immediata* o *primitiva*. Ora la sintesi, che mi dà questo giudizio, è una sintesi reale; quest' esperienza è dunque composta di soli elementi oggettivi, poichè il soggetto, e la qualità che al soggetto si attribuisce son cose

reali, e la loro connessione è reale ancora. Questa sintesi non fa che ricomporre ciò ch' è stato offerto unito dalla sensibilità; essa si limita a scovrire una congiunzione fra il predicato ed il soggetto, che realmente vi è, e non a porvene una. Concludiamo: *l' esperienza primitiva, ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.*

Se giudico: *l' acqua che ho bevuto oggi, è identica sotto certi riguardi, o simile a quella che bevvi jeri; e le sensazioni, che ho provato oggi bevendola, son simili a quelle, che bevendola provai jeri.* Questi due giudizii, i quali mi esprimono ciascuno il rapporto d' identità fra due fatti, costituiscono *l' esperienza secondaria o comparata.* Ora in questi giudizii entra per elemento necessario il rapporto d' *identità.* Vi entra dunque un elemento soggettivo. *L' esperienza comparata è dunque composta di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi.*

La distinzione delle due sperienze è della più alta importanza, per determinare il valore delle nostre conoscenze.

§. XXIII. I filosofi della scuola di *Locke* insegnano, che tutte le idee universali si formano col paragone degl' individui, nel quale vedendo lo spirito l' identità fra una parte di

di un individuo e quella di un altro, e la diversità fra un'altra parte dello stesso individuo e l'altra parte dell'altro, e prescindendo da ciò che ne' due individui è diverso, e ritenendo ciò che hanno d' identico, si forma le idee universali della specie, e del genere. Ma per fare tutto ciò è necessario che lo spirito abbia le nozioni semplici dell' *identità* e della *diversità*. Or donde mai le ha egli queste nozioni? forse dal paragone degl' individui, con cui si generalizzano le idee? Ma qualunque generalizzazione le suppone come condizione indispensabile. Bisogna dunque concludere, che le nozioni semplici d' identità e di diversità nascono dall' attività sintetica dello spirito; che esse suppongono i sentimenti come condizione indispensabile, ma che i sentimenti non ne sono la materia; che essi son elementi soggettivi dell' esperienza secondaria e comparata. È falso dunque, che tutte le idee universali nascono dalla comparazione delle particolari. Bisogna eccettuarne le due nozioni d' identità, e di diversità, che sono i prodotti semplici della sintesi.

Nell' ideologia vi ho parlato generalmente de' rapporti; facendovi vedere, che essi son prodotti semplici della sintesi; ma non vi ho parlato particolarmente di queste due

nozioni fondamentali del sapere umano, cioè dell' identità e della diversità. Qui mi è venuto in acconcio di parlarvene, poichè doveva farvi conoscere il valore dell' esperienzà, facendovi l' analisi de' suoi elementi. Ora su tal proposito debbo ancora farvi osservare, che tutt' i rapporti, eccettuati i morali di cui qui non mi occupo, mi sembra che possono ridursi a' due enunciati d' identità e di diversità. Difatto il rapporto di uguaglianza non è altra cosa, se non che quello d' identità delle quantità, e quello di disuguaglianza e la diversità delle quantità. Nel quarto volume del mio saggio filosofico troverete su questa materia, delle importanti osservazioni.

Da quanto abbiam detto su l' esperienza si rileva 1. che l' esperienza nasce da due fonti, cioè dalla sensibilità interna ed esterna, e dall' attività intellettuale, cioè dalla meditazione; 2. che l' esperienza non è possibile senza la congiunzione o la sintesi delle nostre percezioni. Ogni esperienza è un giudizio, ed il giudizio, come abbiamo detto, consiste nella sintesi del rapporto fra il soggetto, ed il predicato; 3. che questo rapporto o congiunzione fra il predicato, ed il soggetto è di due maniere cioè oggettivo, o soggettivo: il rapporto fra la modificazione

ed

ed il soggetto, e quello fra l' effetto e la causa son oggettivi; i rapporti poi d' identità, e di diversità, a cui si riducono tutti gli altri sono soggettivi: i primi ci son offerti, i secondi sono prodotti semplici dell' attività sintetica. Queste quattro nozioni semplici di *sussistenza*, *efficienza*, *identità*, *diversità*, congiungono tutte le nostre percezioni, e sono perciò elementi necessarii per la formazione delle nostre conoscenze sperimentali. *Io son sensitivo. Il vento agita il mare. Gli uomini d' Italia son simili a quelli di Francia. I giorni dell' anno per noi che siamo nella sfera obliqua sono disuguali.* Ecco quattro conoscenze sperimentali. Nella prima le percezioni son congiunte per mezzo della nozione della *sussistenza*. la sensazione essendo riguardata come un modo di essere del me, e l' io come il soggetto delle sensazioni, e così l' aggettivo *sensitivo* è legato al sostantivo *Io*. Nella seconda il vento, cioè l' aria in moto, è riguardato come ciò che produce l' agitazione del mare; e le percezioni del vento e dell' agitazione del mare son legate per mezzo della causalità, o dell' *efficienza*. Nella terza le percezioni del soggetto e del predicato della proposizione son legate colla nozione dell' *identità*. Nella

quarta

quarta le percezioni del soggetto e del predicato son legate colla nozione delle *diversità*, poichè l' aggettivo *disuguali* può esprimersi *diversi nella quantità*.

Io vi ho detto nell' Ideologia, che le nozioni essenziali all' intendimento son quelle, che la meditazione può far nascere agendo sul sentimento del me, il quale sente un fuor di me. Di questa natura sono appunto le nozioni d' identità, e di diversità. Lo spirito è affetto da sensazioni che paragonate ritrova simili: egli è determinato dalla sua natura stessa a paragonarle, ed a notarne a certi riguardi l' identità, ed a certi altri la diversità.

E qui debbo ancora dirvi, di non confondere la generalizzazione *meccanica* colla generalizzazione *meditativa*, come vi ho detto di sopra, di non confondere il sentimento dell' aspettazione del futuro simile al passato col raziocinio che deduce il futuro dal passato. Questa generalizzazione meccanica consiste nel sentimento di più percezioni particolari simili. Allora che in una lettura i vocaboli si succedono con somma rapidità, quelli filosofi che amano di trasformare gli uomini in pappagalli credono, che lo spirito non leghi alcun' idea al suono de' vocaboli; intanto è forza di confessare,

1. che lo stato dello spirito di un uomo che intende ciò che legge è diverso da quello di colui che non l' intende; 2. che non ostante la rapida lettura noi ci accorgiamo delle assurdità, che potranno incontrarsi nel discorso. Per esempio supponghiamo, che parlando di morale alcuno in vece di dire: *la virtù merita premio*, *il vizio merita pena*, dica: *la virtù merita pena*, *il vizio merita premio*, ci accorgiamo tosto dell' assurdità delle seconde proposizioni. Si possono fare, su l' uso de' vocaboli generali, due supposizioni, o se ne ha appreso la significazione colla semplice applicazione de' vocaboli a' casi simili, o pure collo sviluppo delle idee semplici, che costituiscono l' idea complessa legat' al vocabolo. Per dare un esempio del primo caso, un ragazzo vedendo un arbore particolare l' ha inteso chiamare *arbore*; vedendone un secondo, l' ha inteso ancora chiamare *arbore*, essendo ciò accaduto più volte, il ragazzo si trova di aver appreso il significato del vocabolo *arbore*. In tal caso sentendo pronunciare il vocabolo arbore, questa pronuncia vi produrrà nel suo spirito tutte le percezioni particolari simili degli alberi osservati; e la coscienza di queste associazioni costituirà l' intelligenza del vocabolo

bolo, e quella generalizzazione meccanica, di cui parlo. Nel secondo caso della generalizzazione meditativa si riproducono, con somma rapidità, o tutte, o parte delle idee semplici, che costituiscono l'idea complessa legata al vocabolo, e la coscienza di queste associazioni costituisce in tal caso in una rapida lettura l'intelligenza del vocabolo. Il principio dell'associazione delle idee è un principio fecondo di molte conseguenze.

§. XXIV. Vi ho detto, che l'esperienza interna ci presenta de' fatti in connessione, e mi son riserbato di esaminare, se possa dirsi lo stesso dell'esperienza esterna. Non può negarsi esservi de' fatti esterni, di cui non conosciamo, se non che solamente la congiunzione, o la coesistenza, non già la connessione. Non può negarsi ugualmente, che alcuni fatti esterni ci si presentano ancora in connessione. Ma meditando si trova, che la connessione, di cui si fa parola, è opera del nostro spirito, e che i fatti son legati colla nozione soggettiva d'identità o di diversità. Sviluppiamo questa dottrina. Io vi ho spiegato, nel primo capitolo della logica pura, la distinzione de' giudizii empirici dai giudizii razionali. I corpi ci presentano solamente la coesistenza di alcune qualità, non già la loro connessione; noi vediamo, che que-

queste qualità appartengono necessariamente ad un soggetto; ma non vediamo, che appartengono necessariamente ad un tale soggetto, e che posto il tale soggetto la qualità data debba necessariamente porsi. La natura visibile inoltre non ci presenta fra molti fatti che riguardiamo come cause, ed altri, che riguardiamo com' effetti, una connessione necessaria: noi vediamo, che il tal fatto dee avere una causa; ma non vediamo affatto, che debba avere la tal causa. Intanto il mondo de' sensi esterni sembra eziandio presentarci de' fatti in connessione. Un uomo pone 1000 monete in una borza: ne prende una volta 700: dopo ciò le numera, e ne trova 300: questo ultimo fatto è in connessione co' due antecedenti. Ma questo ed altri fatti simili appartengono all' esperienza comparata, e la loro connessione è soggettiva; poichè essi son legati col rapporto d' identità. Noi non possiamo numerar gl' individui senz' aver generalizzato la loro idea: la numerazione consiste nella ripetizione della stessa idea, e per costituire un numero è necessario di legare in unità sintetica gli stessi elementi; fa d' uopo dunque, che lo spirito vegga la stessa idea ripetuta in più individui, per numerar questi; ciò è appunto un generaliz-

lizzare senza le nozioni soggettive d' identità, e di diversità. Quando dunque si numerano 1000 monete, si pone un' esperienza comparata, la quale costa di elementi oggettivi, e di elementi soggettivi: lo stesso accade quando se ne numerano 700, ed indi 300 Questi tre fatti appartengono dunque tutti e tre all' esperienza comparata. Ora quando lo spirito paragonando il numero 1000 meno il numero 700, trova la differenza 300, egli scovre un rapporto d' identità fra 1000 meno 700, e 300. Questa specie di raziocinii, che ci fa scovrire la connessione fra alcuni fatti, appartiene a quella di cui abbiamo parlato nel §. 11; essa ci fa conoscere alcuni rapporti fra i fatti che noi conosciamo *a priori* fra le idee che comprendono tali fatti: essa lega i fatti con una connessione soggettiva.

Qui nasce un' altra questione: *si può egli generalmente stabilire, che non vi sia alcuna connessione necessaria oggettiva fra i fatti della natura materiale?* Questo ci mena a risolvere il problema, di cui parla *d' Alembert* nel numero XVI dei suoi elementi di filosofia; cioè se le leggi del moto, e dell' equilibrio de' corpi sieno verità necessarie o contingenti. La proposta questione appartiene alla logica mista, poichè que-

questa dee determinare la natura ed il valore dell' esperienza. Io cercherò di trattare questa complicata questione colla maggior chiarezza che mi è possibile.

§. XXV. Nel capitolo 3 dell' Ideologia mi sono impegnato a farvi l' analisi dell' idea del corpo. In quest' idea vi ho compreso il moto, poichè l' esperienza c' insegna, che tutti i corpi sono in un moto perenne nella natura. Se voi prendete in mano un pezzo di piombo, sentirete incessantemente il suo peso, e se allontanerete da esso la mano che lo sostiene, esso cadrà a terra, quantunque voi non lo spingiate; esso si muove dunque naturalmente, e si dee considerare come dotato di un moto naturale. Inoltre gli astronomi provano, che la terra si muove incessantemente intorno al Sole; tutt' i corpi terrestri dunque partecipano di questo moto, e si muovono insieme colla terra. Concludiamo perciò, che tutti i corpi si debbono riguardare come animati di un moto perenne. Ma due osservazioni conviene fare su di quest' oggetto. La prima si è, che lo spirito non vede alcuna connessione necessaria fra l' idea del moto, e l' idea del corpo, e perciò il giudizio sperimentale: *ogni corpo è in moto* è un giudizio contingente. Noi non ri-

ritroviamo nell' idea del corpo, la quale è quella di un' estensione figurata, solida, impenetrabile, l' idea del moto, e perciò questa proposizione: *l' estensione figurata, solida impenetrabile è in moto*, esprime un giudizio che non è identico, e perciò che non è un giudizio analitico, ma sintetico, contingente, empirico. La seconda osservazione si è, che l' esperienza c' insegna ancora, che i corpi, oltre del moto naturale, possono riceverne un altro accidentale, e temporaneo. Così la palla che si trova sul bigliardo, oltre del peso, che le è naturale, può esser mossa orizzontalmente sul tavolino del bigliardo, e noi moviamo alla giornata il nostro corpo in varie direzioni. L' esperienza c' insegna in conseguenza, che la *mobilità* dee far parte dell' idea complessa del corpo. Ma la mobilità neppure è compresa nell' idea del corpo: la proposizione: *i corpi possono esser mossi in direzioni diverse da quella, in cui si muovono abbandonati al proprio peso*, esprime ancora un giudizio non analitico, ma sintetico ed empirico.

Un corpo può dunque considerarsi come privo di qualunque moto accidentale e temporaneo, ed in tal caso noi diciamo, che è in quiete. Ora l' esperienza c' insegna

an-

ancora, che ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi; così una palla di piombo posta su di un tavolino si troverà costantemente nello stesso luogo, fintanto che qualche altro corpo non la muoverà. Ora si domanda, questa legge di moto è essa una verità necessaria, o contingente? Ciò è lo stesso che domandare, questa proposizione: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi* esprime essa un giudizio analitico, o pure un giudizio sintetico? L' idea di un corpo, che dallo stato di quiete passa allo stato di moto, è l' idea di un corpo in cui comincia ad esistere qualche cosa, cioè in cui si trova un effetto. Ora come abbiamo di sopra dimostrato; ogni effetto suppone necessariamente l' esistenza della causa efficiente, che lo produce; vi ha dunque una causa efficiente, che fa passare il corpo dallo stato di quiete a quello di moto. Ma una tal causa efficiente non può essere il corpo stesso, il quale passa dalla quiete al moto; poichè l' effetto esiste perchè la causa efficiente esiste; e qui il moto non esiste perchè esiste la quiete, anzi esso suppone la cessazione della quiete: due sta-

stati, che si distruggono scambievolmente, non possono essere l' uno causa dell' altro; nè può dirsi il corpo è in moto, perchè era in quiete; la causa del moto è perciò fuori del corpo. La legge dunque enunciata nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi*, è una verità necessaria ed apodittica, come è una verità necessaria ed apodittica la proposizione: *non vi ha effetto senza una causa*. Ma se si enuncia con qualche diversità la legge di cui è parola; determinando la causa, cioè nel modo seguente: *ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo contiguo non l' obbliga a muoversi*; in tal caso la legge diviene una verità contingente. Io conosco evidentemente la necessità di una causa, affinchè un corpo possa passare dallo stato di quiete a quello di moto; ma non vedo mica la necessità, che una tal causa debba essere un corpo contiguo. La legge dunque concepita nel primo modo esprime una verità necessaria, nel secondo modo una verità contingente e sperimentale.

Inoltre, un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta fintanto che non venga da un altro corpo ob-

obbligato a cambiare velocità, o direzione, o a porsi in quiete. È questo ancora un fatto provato per mezzo dell' esperienza, perchè il moto non cambia direzione, non e accelerato, ritardato, o distrutto, se non quando altri corpi agiscono sul corpo mosso. Noi dobbiamo su questa legge ripetere la stessa distinzione, che abbiamo fatto di sopra: essa può essere riguardata come una verità necessaria, se si riferisce ad una causa quale che siasi, e si dee riguardare come una verità contingente e sperimentale, se la causa a cui si riferisce è un corpo: difatto la proposizione seguente: *un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso*, è una verità necessaria; poichè per cambiare la direzione, la velocità, o per distruggere il moto esistente in un corpo è necessario produrre un effetto, e perciò vi bisogna una causa; ora una tal causa non può riporsi nel corpo stesso il cui stato è cambiato, poichè nell' esistenza del moto non si trova la ragione della sua distruzione, nè in una celerità minore si trova la ragione di una maggiore, e generalmente in uno stato, che ne esclude un secondo, non può trovarsi la ragione di quest' ultimo. Questa proposizione così

così espressa è dunque appoggiata sul principio della causalità, e perciò è necessaria ed apodittica. Ma se la proposizione si enuncia a quest' altro modo: *un corpo mosso persevera dunque a muoversi uniformemente ed in linea retta fintantocchè un' altro corpo non agisca su di esso*: essa esprime un giudizio contingente e sperimentale.

I meccanici hanno composto dalle proposizioni enunciate la prima legge di moto, ed il gran *Newton* enuncia questa legge nel modo seguente: *ogni corpo persevera nel suo stato di quiete, o pure persevera nel suo stato di moto a muoversi uniformemente in linea retta (cioè nella stessa direzione in cui si moveva) fintantocchè non è costretto da forze impresse a cambiare quello stato.* Nell' enunciazione di questa legge si prescinde dalla causa dell' impressione; e perciò la legge così enunciata è una verità necessaria. Se nell' enunciazione a' vocaboli *forze impresse* si sostituissero i seguenti *moti impressi*, il senso che ne risulterebbe sarebbe più chiaro, e preciso.

Il principio generale, con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto, si è: *Niun corpo può darsi il moto che*

non

non ha, *nè distruggere quello che ha.* Un tal principio é un' applicazione del principio più generale della causalità. Una tale impotenza nel corpo io la chiamo *inerzia della materia*, e perciò dico, che l' inerzia della materia è il fondamento di tutte le leggi del moto. Queste leggi son verità necessarie, qualora gli effetti si riferiscono ad una causa quale che siasi; o pure, rapportandosi gli effetti a cause materiali, son verità necessarie nella supposizione, che queste sole cause influiscano nella produzione de' fenomeni che il moto ci presenta. Supponiamo ad oggetto di dare un esempio dell' applicazione del premesso principio, che un corpo in moto ne incontri un altro in quiete, dico essere una legge di moto, *che il primo debba comunicare al secondo porzione del suo moto.* È necessario, che il corpo in moto, o spinga innanzi il corpo urtato, o non lo spinga innanzi, nel primo caso se il corpo urtante non comunicherà porzione del suo moto al corpo urtato, quest' ultimo passerà da se stesso dallo stato di quiete a quello di moto, il che è contrario al principio enunciato; nel secondo caso se il corpo urtante non comunicherà alcun moto al corpo urtato, e ciò non ostante si porrà in quiete, di-

distruggerà il moto che ha, il che è anche contrario al principio enunciato. Il corpo in moto dunque, urtando quello in quiete, comunica al secondo porzione del suo moto, e la porzione che perde il corpo urtante, è uguale a quella che acquista il corpo urtato. In un modo simile, coll' applicazione dell' enunciato principio a' casi particolari, si deducono le altre leggi del moto.

Riflettendo su la legge, che abbiamo spiegato si vede, che in essa non si suppongono altre cause agenti nell' urto se non che le cause meccaniche. In questa supposizione solamente la legge enunciata è una verità necessaria.

§. XXVI. Vi ha dunque fra i fatti del moto, che la meccanica esamina, una connessione necessaria, ipotetica, nondimeno non assoluta. E quando in qualche luogo della ideologia, come nel penultimo §., ho io negato una connessione necessaria fra tali fatti, ho inteso parlare della connessione assoluta. La connessione ipotetica è sufficiente, acciò la meccanica fosse una scienza esatta.

La dottrina stabilita è di accordo colla possibilità de' miracoli, la quale è il fondamento della religione rivelata. Il *miracolo* è un fatto contrario all' ordine costante della na-

natura, e che non può perciò spiegarsi per mezzo delle leggi note della medesima. Or ammettendo, fuori della natura visibile, una causa intelligente, capace di agire su le cose create, e di riprodurre, tutto ciò che non è nel caso di una contradizione reale; è evidente, che una tal causa può produrre alcuni avvenimenti, a cui sono insufficienti le cause naturali. E per non dipartirci dalla considerazione delle leggi della meccanica, abbiam osservato, che queste sono necessarie, riferendo i fatti del moto ad una causa quale che siasi; ma che sono contingenti, riferendo tali fatti alle cause meccaniche, che sono i corpi, e prescindendo dall' influenza di qualunque causa straniera. L' autore supremo della natura può dunque sospendere le leggi del moto relative alle cause meccaniche, e produrre un fatto contrario a queste leggi contingenti, ma non mica contrario alle leggi necessarie della causalità: *un corpo pesante non sostenuto cade*. Ora esso può esser sostenuto da un altro corpo, il quale distruggendo il moto che la gravità imprime al primo, impedisce la caduta di questo; e può anche esser sostenuto da una causa spirituale invisibile, la quale distruggendo lo stesso moto del grave impedisce an-

ancora la caduta di esso: nel primo caso la quiete del grave è un effetto naturale; nel secondo un effetto soprannaturale, cioè un miracolo. Quando dunque un uomo sta in mezzo dell' aria sostenuto da un ponte, un tal sostentamento è un effetto naturale; ma se un tal uomo dimorasse nella stessa posizione, senza di essere sostenuto da alcun corpo, ma dall' azione di una causa spiritnale invisibile per esempio di un Angelo, o di Dio stesso; in tal caso la quiete di quest' uomo in mezzo dell' aria sarebbe miracolosa; come sarebbe miracoloso il passeggio dello stesso uomo sul mare. Questa legge: *un corpo pesante non sostenuto cade* è una verità necessaria, ed il miracolo di cui parliamo, non la contradice affatto, poichè l' uomo in quiete in mezzo dell' aria, e che passeggia sul mare è sostenuto da una causa invisibile. Se voi enunciate la legge così: *un corpo pesante non sostenuto da un altro corpo cade*, essa è una verità contingente, ed il miracolo la contradice in effetto. Ma il dire, che questa legge è contingente è lo stesso che dire, che un avvenimento opposto ad essa è possibile, è lo stesso che dire, che il miracolo di cui abbiamo parlato, è possibile.

La questione su i miracoli è della più

alta importanza, essendo i miracoli uno de' fondamenti della verità della Rivelazione. Essa si aggira su due punti: 1. *I miracoli son possibili?* 2. *I miracoli che si narrano ne' nostri libri sacri, son essi accaduti?* La seconda questione si dee risolvere, per mezzo della certezza morale, di cui parleremo fra poco. La prima è già stata risoluta in un modo preciso, e la soluzione, che ne abbiamo dato fa vedere, che la vera filosofia è amica della vera religione.

Avvertite, che quando si domanda, se le leggi del moto sieno verità necessarie non si tratta se non che di quelle per le quali il moto si comunica da un corpo ad un altro, e niente affatto di quelle, in virtù delle quali un corpo sembra muoversi senz' alcuna causa d' impulsione. Tali sono, per esempio, le leggi della gravitazione supposto che esse non abbiano l' impulsione per causa, e quelle delle diverse attrazioni, che si osservano nella materia.

§. XXVII. Quella specie di deduzione con cui da una causa, che cade sotto i sensi, deduciamo un effetto, che sotto i sensi non cade, o da un effetto, che cade sotto i sensi, deduciamo una causa, che sotto i sensi non cade, è fondata su questa verità sperimentale: *le cause simili producono o sono*

uc-

accompagnate da effetti simili ; ed effetti simili suppongono cause simili. Tutti e due questi modi di dedurre i fatti, che immediatamente non si sperimentano, costituiscono l' argomento detto di *analogìa.* Si argomenta dunque per analogìa, quando dall' osservazione di seggetti simili si deducono qualità simili, e quando da cause simili si deducono effetti simili, o da effetti simili si deducono cause simili.

Ma l' esistenze, che si deducono, sono di due maniere, alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. Sebbene quando vedo l' acqua, che non ho ancora bevuto, e che giudico di aver essa la qualità di estinguermi la sete, non abbia ancora sperimentato in questo caso particolare la qualità di cui parlo; pure è essa un oggetto di esperienza, poichè posso di fatto sperimentarla, bevendo l' acqua che ho presente. Sebbene prima di vedere la liquefazione della neve, io la deduco dalla vicinanza del fuoco; pure questa liquefazione può colpire i miei sensi, ed essere un oggetto di esperienza.

Vi sono però infiniti casi, in cui l' esistenze, che si deducono, non possono divenire oggetto di esperienza. Domandate ad un uomo perchè egli crede un fatto, che suc-

succede in luoghi ove non è, per esempio, che il suo amico soggiorna alla campagna, o viaggia per la Francia, egli vi darà per ragione un altro fatto: allegherà una lettera, che ha da lui ricevuto, alcune risoluzioni che gli vide prendere, alcune promesse che gli ha sentito fare. Ora in tutte queste deduzioni, si suppone, che alcuni dati moti dipendono dalla volontà dell' amico; si suppone in conseguenza, che il suo corpo sia animato da uno spirito simile al nostro. Ora lo spirito dell' amico, e le modificazioni interne di esso, non possono giammai divenire un oggetto di esperienza: noi non possiamo giammai sortire da noi stessi, e sentire l' anima sua, e ciò che in essa accade; noi dunque qui argomentiamo da un' esistenza, che è oggetto sperimentale, ad un' altra esistenza, che per noi non può giammai divenire un' oggetto di esperienza. Quando vedo la lettera, di cui si fa parola, io giudico, che fu l' effetto de' moti del corpo dell' amico, e giudico inoltre, che questi moti furono l' effetto della sua volontà. Ora questa volontà io non la posso sentire giammai; risalgo dunque qui da un effetto, che colpisce i miei sensi ad una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza. Similmente se vedo piangere un no-

uomo, giudico, che egli è afflitto, ora l' afflizione di lui non può giammai divenire un oggetto di esperienza per me; io dunque deduco qui da ciò che sperimento una cosa, che non posso sperimentare. Ora si domanda: *una tal deduzione è essa legitima?*

Allora che vedo un uomo, io vedo un corpo simile al mio: se lo vedo camminare, vedo questo corpo eseguire certi moti simili a quelli, che io fo quando voglio camminare; da ciò concludo che i moti del corpo che vede, suppongono una causa simile a quella, che ho sperimentato, vale a dire uno spirito, che vuole tali moti. Pare dunque, che questo caso possa ridursi alla stessa spezie di quello di sopra, cioé alla deduzione di una causa simile da un effetto simile.

Ma vi ha qui una differenza, di cui bisogna tener conto. Quando dal vedere un orologio deduco l' esistenza di un' artefice, io ho osservato non solo gli effetti simili, ma anche le cause simili, vale a dire, ho veduto molti orologi fra i quali ho trovato della similitudine, ed ho veduto ancora molti artefici di orologi, fra i quali ho trovato ancora della similitudine. Ciò non accade, quando da' moti del corpo di un uomo de-

deduco l' esistenza di uno spirito simile al mio da cui questo corpo è animato. Io non ho giammai sperimentato un altro spirito, all' infuori del mio, quindi non ho giammai sperimentato la similitudine delle cause, da cui derivano gli effetti de' quali si fa parola; io dunque esco qui fuori dell' esperienza se avessi sperimentato più volte che alcuni moti di altri corpi simili al mio derivano da spiriti simili al mio, allora la mia deduzione avrebbe lo stesso fondamento dell' analogia, la quale mi autorizza a dedurre da effetti, che sperimento simili a quelli che ho sperimentato, cause simili a quelle che ho sperimentato. Ma qui siamo in un caso diverso: io sono racchiuso nella sola osservazione di una causa sola: ho sperimentato in me solo, che alcuni dati moti procedono da un atto di volontà. Ma non l' ho sperimentato in altri, nè posso giammai sperimentarlo; or chi mi autorizza a concludere da un caso solo una legge costante, ed universale della natura? Nell' argomento di analogia si conclude per un caso ciò che abbiamo sperimentato costantemente in tutti gli altri, che ci son occorsi: ho sperimentato molte volte, che il fuoco posto in vicinanza della neve la liquefa, nè mi è occorso alcun caso, in cui non abbia

ciò

ciò sperimentato : vedendo del fuoco posto in vicinanza della neve concludo per questo caso particolare ciò che ho sperimentato costantemente nella moltitudine degli altri casi. Ma quando al veder muovere gli altri uomini giudico, che sono animati da uno spirito simile al mio, procedo tutto al rovescio dell'analogia, poichè da un solo caso, vale a dire da ciò che sperimento in me, giudico tutti gli altri.

Questa obbiezione merita di esser esaminata, poichè l'analisi de' motivi de' nostri giudizii è l' oggetto della logica. Io ho camminato un numero incalcolabile di volte, per varie direzioni, ed in varii luoghi: ho sperimentato questo fatto costantemente unito al mio volere: ho sperimentato fra il cammino di una volta e quello di un altra una similitudine, ed una similitudine fra l' atto di volere di una volta e quello di un' altra: ho dunque qui sperimentato, che effetti simili procedono da cause simili, vale a dire, che il camminare consiste in moti volontarii; quando dunque veggo camminare un altro uomo io concludo per questo caso particolare quello che ho sperimentato nella moltitudine de' casi particolari occorsi in me stesso; non esco dunque dall' analogìa, con cui si conclude da molti ad uno.

È

È però incontrastabile, che l' illazione non può giammai divenire sperimentale, poichè l' esistenza della volontà in un altro uomo, che io deduco dal vederlo camminare, non può giammai divenire per me un oggetto di esperienza, come può divenirlo questa illazione: *il fuoco che vedo liquefarà la neve a cui è vicino.* Ma ciò mi sembra, che non tolga alcuna forza alla deduzione, che esaminiamo.

Quando dal vedere il fuoco posto in vicinanza della neve deduco la liquefazione di questa, io giudico prima dell' esperienza; l' essere perciò l' illazione di natura a poter divenire un giudizio sperimentale, non influisce nella deduzione; l' illazione è vera per me per la sua connessione colle premesse; non già perchè è un giudizio, il quale può confermarsi coll' esperienza. Similmente l' illazione di analogia, con cui giudico che gli altri corpi umani, fuori del mio, sono animati da uno spirito simile al mio, è vera in forza della sua connessione colle premesse, e l' impossibilità che ha questo giudizio di divenire immediatamente sperimentale, non toglie mica il valore della deduzione.

§. XXVIII. Ma qui conviene aggiungere qualche cosa molto importante. Che i moti

moti chiamati *volontarii* , e che scorgo ne' corpi umani , non dipendano da una causa meccanica , ma da una causa intelligente , mi sembra una verità necessaria della stessa natura delle verità necessarie , che esprimono le leggi del moto, di cui abbiamo di sopra parlato. Se io sono ricco o potente, e desidero d' innalzare un edifizio, mille braccia agiscono , e la mia volontà ha il suo effetto. La mia voce non ha fatto impressione sul corpo de' travagliatori, se non che per mezzo dell' aria , e non ha prodotto nell' atmosfera un' agitazione sufficiente a muovere de' corpi molto più piccoli di quelli , che eseguono gli ordini miei ; la mia voce dunque non produce l' effetto come causa meccanica ; bisogna perciò che un principio diverso dall' agitazione dell' aria , o dalla mia parola abbia prodotto questo moto ne' corpi , e che la mia parola abbia determinato questo principio a produrre i moti , che chiamiamo volontarii. Non si può riguardar la mia parola , se non che o come un moto eccitato nell' aria , o come l' espressione della mia volontà : la mia parola non ha potuto come causa meccanica produrre i moti , de' quali parliamo , perchè ciò , come abbiamo veduto , è contrario alla legge del moto , che un piccolo moto ne produca uno maggiore;

al che si aggiunga, che la mia parola non avrebbe prodotto moto alcuno nell' Ottentotto, o in un altro individuo che parla un linguaggio diverso dal mio: per la sola espressione della mia volontà ha dunque potuto la mia parola determinare ad agire il principio del moto de' corpi che mi hanno ubbidito. Questo principio è perciò un' intelligenza, poichè ha conosciuto la mia volontà nelle mie parole.

La proposizione dunque: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa una causa intelligente*, mi sembra di verità necessaria. La proposizione poi: *vi sono alcuni moti ne' corpi umani diversi dal mio corpo, i quali hanno per causa la volontà di uno spirito simile al mio, e per conseguenza tali corpi sono animati come il mio*, è di verità contingente, e poggiata sull' analogìa. Concludiamo 1. *nell' argomento di analogìa si deducono spesso cause, che non possono divenir giammai un oggetto di esperienza, sebbene sieno simili ad altre cause, che si sperimentano*. 2. *Vi sono però alcune deduzioni di esistenze, che non possono divenire sperimentali, le quali deduzioni danno verità necessarie in risultamento.*

Que-

Questa seconda parte, della conclusione enunciata, si conferma da quello che abbiamo detto nell' Ideologia circa l' esistenza dell' *assoluto*. Questo non può certamente divenire un oggetto di esperienza; intanto la sua esistenza è il risultamento di un raziocinio legittimo, in cui una delle premesse è una verità sperimentale. Noi diciamo: *se vi è il condizionale, vi dee essere l' assoluto*. Questa proposizione esprime un giudizio analitico, e necessario; *vi è il condizionale*; questa seconda proposizione esprime un giudizio sperimentale; *vi è dunque l' assoluto*. L' illazione è una verità necessaria.

Ciò mi obbliga, onde non prendiate equivoco, a presentarvi un' altra riflessione. Nel primo capitolo della logica pura vi ho detto, che tutti i raziocinii sono puri, empirici, e misti: vi ho soggiunto, che gli empirici sono tali in apparenza, poichè sempre contengono in se una proposizione di verità necessaria, qualora si riducano alla forma ipotetica in cui la proposizione ipotetica abbia per condizione le due premesse empiriche, e per condizionale l' illazione. Ciò è vero; ma vi ha una distinzione da farsi, e questo è il luogo di farla. La legge enunciata è comune a tutti

i raziocinii, in cui l' illazione è una verità di esistenza; ma vi sono nulladimeno de' raziocinii in cui una delle premesse, che costituiscono la condizione è una verità necessaria, e ve ne sono degli altri in cui tutte e due le premesse che costituiscono la condizione, sono verità empiriche. Per rendervi chiaro tutto ciò riprendiamo l' esempio, che vi ho recato nella logica pura e paragoniamolo con quello testè rapportato circa l' esistenza dell' assoluto: *se la vita di tutti gli uomini che saranno su la terra, non oltrepasserà i cento anni, e se ogni giorno nasceranno incessantemente de' nuovi uomini; dopo cento anni, contando dal giorno presente, la massa degli uomini, che abiterà la superficie terrestre, sarà composta d' individui diversi da quelli, che la compongono al presente.* La condizione di questa proposizione ipotetica si risolve in due condizioni, una si è che il massimo vivere degli uomini su la terra non oltrepassa i cento anni, l' altra si è che ogni giorno nascono incessantemente de' nuovi uomini su la terra; ora tanto l' una, che l' altra condizione ridotte in proposizioni sono proposizioni empiriche, e contingenti. *Se ammesso il condizionale si dee ammettere l' assoluto, e se il condizionale esiste, l' assoluto esi-*

esiste. Ora è vero, che ammesso il condizionale si dee ammettere l' assoluto ; e che il condizionale esiste. L' assoluto dunque esiste. La prima proposizione di questo sillogismo ipotetico si risolve in due condizioni, che ridotte in proposizioni sono fra di esse di natura diversa. La prima si è : *ammesso il condizionale si dee ammettere l' assoluto* ; la seconda si è : *vi è il condizionale* ; la prima proposizione è una verità necessaria , la seconda una verità empirica.

Gli spiriti superficiali riguarderanno forse come troppo minute queste analisi ; ma voi giovanetti, volendo divenire ragionatori esatti e profondi , vi guarderete da tale errore. L' analisi accurata de' diversi motivi de' nostri giudizii ci scovre la sorgente delle verità, e quella degli errori.

L' *empirismo* ci rinserra nel solo circolo dell' esistenze, immediatamente sperimentali; nè ci permette di passare da ciò , che cade immediatamente sotto l' esperienza , a ciò che sotto la stessa immediatamente non cade. Io vi ho fatto vedere il contrario ; vi ho dunque dimostrato la falsità dell' empirismo.

L' argomento di analogìa è fondato sul rapporto d' identità ; ma l' identità può fra due cose essere maggiore o minore. L' identità

tità fra il mio corpo ed il corpo di un altro individuo che io chiamo *uomo*, è maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo di un cavallo. Ora si domanda : *sino a qual grado d' identità l' analogìa è un argomento valevole*, *cioè un argomento certo*? È questo un problema di difficile soluzione : l' esamineremo in un altro capitolo.

§. XXIX. L' analogìa ci rivela dunque l' esistenza degli altri spiriti simili al nostro, che animano de' corpi simili al nostro. L' esperienza c' insegna, che alcuni moti volontarii in noi nascono, o sono accompagnati da alcune affezioni interne del nostro spirito; vedendo in conseguenza moti simili in altri corpi umani, attribuiamo agli spiriti animatori di tali corpi affezioni simili a quelli che abbiamo sperimentato in noi. Allora che sono affetto dal sentimento della sete, corro a bevere ad una fontana, che a me si presenta. Se dunque vedo un altro uomo camminare verso una fontana, e bevere, giudico, appoggiato su l' analogìa che egli sia modificato dal sentimento della sete, e che voglia bevere.

In queste deduzioni analogiche dovete osservare ciò che vi ho detto nel §. 16 circa l' aspettazione del futuro simile al passato. Egli

Egli bisogna distinguere il sentimento dalla deduzione meditativa. La dottrina generale che ivi vi ho spiegato, può applicarsi all' oggetto che ci occupa. Noi supponiamo ne' nostri simili uno spirito simile al nostro, ed affezioni simili alle nostre: noi facciamo tali supposizioni in forza della legge della nostra immaginazione, non già in forza de' raziocinii, che abbiamo sviluppati. Io suppongo l' incontro di due uomini, privi sino a questo momento di ogni commercio, ancora cogli animali, ridotti per conseguenza al circolo stretto de' proprii sentimenti, e delle proprie operazioni: ciascuno di essi vede nell' atro un essere che gli rassomiglia in tutte le cose, che presenta le stesse forme, possiede gli stessi organi, ne fa un simile uso; egli crede dunque il corpo, che lo colpisce, animato da uno spirito simile al suo spirito. Or ecco, secondo la mia dottrina, come si opera questo fatto intellettuale. Io suppongo, che uno di questi uomini vegga l' altro camminare: questa percezione risveglia i fantasmi simili del proprio corpo camminante in varie volte, e perciò anche i fantasmi del proprio *me* affetto in tali circostanze da tali e tali modificazioni: queste riproduzioni si fanno con somma rapidità in modo che non possono esser

esser fissate dall' attenzione, esse sono perciò obbliate l' istante appresso, in cui si son avute; intanto la percezione del corpo simile al proprio determina l' attenzione non solamente ad essa sola, m' ancora alla percezione simultanea del proprio *me*, e lascia fuggire le percezioni successive simili del proprio corpo camminante in varie volte; la percezione del *me* riprodotta si lega perciò a quella del corpo presente del mio simile, invece di legarsi a quella riprodotta del proprio corpo camminante, che si è obbliata, e questo legame costituisce il sentimento interno di questa specie di *credenza*. L' obblio delle percezioni riprodotte del proprio corpo camminante in varie volte, nell' atto che rimane quella riprodotta del proprio *me*, fa sì, che quest' ultima si associi a quella presente del corpo simile. La percezione riprodotta del proprio *me* rimane, perchè la percezione del corpo camminante e quella del proprio *me* son legate naturalmente in una comune attenzione, essendo associate dalla natura stessa; quella riprodotta del corpo camminante si ecclissa, perchè quella del corpo simile camminante richiama l' attenzione. Lo spirito trasporta dunque fuor di lui col pensiere l' idea del proprio *me*, che egli immagina, e che stabilisce nel seno di

di quelle forme, che colpiscono i suoi sguardi, ed a traverso delle quali il suo sentimento immediato non può penetrare. Egli presta dunque il suo *me* al suo simile, l' anima della vita che respira in se stesso, e concepisce l' esistenza di un altro uomo. Tale mi sembra la spiegazione del sentimento della credenza, che esaminiamo. Risulta dalla stessa, che noi concependo ciò che pensano gli altri uomini, non usciamo mica da noi stessi. Nelle nostre proprie idee noi vediamo le loro idee, tutte le loro maniere di essere, la loro stessa esistenza. Da ciò avviene, che l' uomo misura dal proprio spirito quello degli altri, dal che nascono molti errori, come a suo luogo diremo.

Noi non possiamo accuratamente determinare lo stato de' fanciulli; e conoscere perciò l' epoca, in cui hanno luogo le loro abitudini intellettuali. Ma egli mi sembra incontrastabile, che queste abitudini si formano in loro mediante la rapidità di talune associazioni. I fanciulli percepiscono negli altri uomini de' corpi simili al proprio: essi sperimentano alcuni moti spontanei del loro corpo, ed altri simili ne percepiscono ne' corpi degli altri uomini: queste similitudini, ed altre, che si manifestano più tardi, determinano le associazioni di cui ho parlato.

Leg-

Leggete il capitolo degli abiti nella Psicologìa.

Ma non solamente i moti volontarii, che osserviamo negli altri, ci menano a supporre nel loro spirito alcune modificazioni; ma ancora certi moti e cambiamenti necessarii, che sono gli stessi effetti meccanici, i quali accompagnano i sentimenti interni dell' animo, come il tremore e la pallidezza nello spavento, le grida, e le lagrime nel dolore, il riso, e il tripudio nell' allegrezza. Questi si manifestano incontanente da se medesimi, anche ne' fanciulli appena nati, principalmente i gridi ed il lamento, che accompagnano il dolore.

Concludiamo: *noi possiamo per mezzo di alcuni cambiamenti, che osserviamo ne' corpi altrui, pervenire a conoscere ciò che accade nel loro spirito. Questa conoscenza può essere meccanica o sia il risultamento del sentimento prodotto da alcune rapide associazioni, e può essere ancora l' illazione di un raziocinio legittimo di analogìa.* Possiamo dir la stessa cosa in un modo più breve: *questa conoscenza può essere o istintiva, o ragionata.*

Da ciò si vede, che non è necessaria una prima convenzione, per istabilire una prima intelligenza fra gli uomini. La natura ha reso gli uomini tali, che conver-

versando insieme essi s' intendono naturalmente, anche senza l' istituzione del linguaggio.

§. XXX. Seguiamo la supposizione de' due solitarii. Sebbene l' uno abbia compreso ciò che si passa nello spirito dell' altro, non vi è ancora un linguaggio propriamente detto; perchè non si parla, se non quando si cerca di farsi intendere, e se l' uno de' due individui ha penetrato il pensiere dell' altro, ciò è accaduto senza che questi cercasse a fargliela conoscere. I due individui di cui parliamo osservano, ch' eglino sono stati compresi, ed allora cercano di farsi comprendere, e nascerà così il primo linguaggio. Sviluppiamo questa dottrina.

Abbiamo veduto, che il corpo degli altri uomini ci presenta alcuni avvenimenti, la percezione de' quali ci fa conoscere ciò che accade nel loro spirito. Ciò la cui idea eccita l' idea di un' altra cosa chiamasi *segno*. Nel corpo di un altro uomo vi sono dunque de' segni delle interne modificazioni dello spirito animatore di questo corpo. Siccome tali segni son tali per la costituzione della nostra natura, così si chiamano *segni naturali*. Vi sono, in conseguenza, de' segni naturali, de' pensieri o modi di essere dello spirito degli altri uomini.

Ma

Ma non solamente vi sono di questi segni naturali de' pensieri altrui; ma l' uomo può conoscere, che vi sono, cioè può conoscere, che con alcuni dati mezzi si può manifestare altrui ciò che si sperimenta internamente nello spirito. Supponiamo, che uno de' due uomini supposti pianga, gridi, si lamenti, senza avere l' intenzione di manifestare all' altro il dolore, che egli sente; intanto l' altro sapendo, che questi gridi, e questi lamenti son soliti ad accompagnare il dolore, conoscerà da questi segni il dolor dell' altro, ed accorrerà al soccorso di lui, questi perciò comprenderà da tutto questo, che egli è stato compreso; e se avviene altra volta, che si trovi affetto dal dolore: ed in bisogno del soccorso dell' altro, piangerà e griderà coll' intenzione di manifestare all' altro il proprio dolore. Così gli uomini incominciano dal comprendersi scambievolmente, in seguito conoscono, che sono stati compresi, e finalmente si determinano a farsi comprendere. Ciò si osserva in tutt' i fanciullini comunemente. A principio essi gridano, e si lamentano costretti unicamente dalla forza del dolore, senz' aver l' intenzione di manifestarlo con questi segni agli altri; anzi senza saper neppure, che cosa alcuna si possa esprimere col pianto e colle

grida

grida ; ma appresso avendo imparato , che con tali segni si ottiene l' altrui soccorso , cominciano a valersene avvertitamente , per manifestare il loro dolore , e ricevere il soccorso che bramano. Ciò di cui gli uomini si servono, per manifestare agli altri i proprii pensieri , chiamasi *segno artificiale.* I segni naturali divengono dunque naturalmente segni artificiali.

Qui ha termine l' educazione della natura per le nostre scambievoli comunicazioni. La natura ha insegnato all' uomo , che egli può farsi intendere ; e l' uomo può non solamente servirsi de' mezzi , che la natura gli ha mostrato per la comunicazione de' proprii pensieri ; ma può ancora ritrovarne degli altri simili. Il primo e più semplice mezzo di comunicazione che si offre allo spirito , si è quello di ripetere con riflessione ciò ch' egli fece dapprincipio , senza prevederne le conseguenze , cioè di riprodurre quelle azioni , per mezzo delle quali egli si è fatto comprendere. Così si formerà un primo linguaggio, che può chiamarsi *linguaggio della natura* , poichè esso non si compone se non che de' segni naturali ; vale a dire di quei segni di cui la natura aveva già senza di noi rivestito i nostri pensieri segreti , per renderli sensibili agli altri.

§.

§. XXXI. Il linguaggio della natura è insufficiente per manifestare agli altri tutt' i nostri pensieri. Noi abbiamo al presente il linguaggio de' suoni articolati: i filosofi disputano su l' origine di esso: la questione si versa su l' esistenza, e su la possibilità, cioè si cerca: *gli uomini hanno essi da se stessi istituito il linguaggio?* Questa ricerca suppone quest' altra: *gli uomini abbandonati a se stessi potevano istituire il linguaggio?* I nostri sacri libri c' insegnano, che Adamo, ed Eva furono creati da Dio in uno stato adulto con delle conoscenze, in istato di riflettere, e di comunicarsi i loro pensieri. Iddio si manifestò all' uomo innocente nei primi istanti della creazione. Iddio è dunque l' Autore primitivo del linguaggio. Ma io suppongo, dice *Condillac*, che qualche tempo dopo il diluvio due bambini dell' uno e dell' altro sesso siensi traviati ne' deserti, avanti che conoscessero l' uso de' vocaboli. A fare questa supposizione, egli dice, io sono spinto dal fatto del giovane di Chartres rapportato nelle memorie dell' accademia delle scienze, anno 1703. Era questi dell' età di 23 a 24 anni sordo e muto di nascita: cominciò con gran sorpresa di tutta la città tutto ad un colpo a parlare. Si seppe da lui, che tre o quattro mesi

mesi prima egli aveva udito il suono delle campane, ed era stato estremamente sorpreso da questa sensazione novella ed incognita. In seguito gli era sortita una specie di acqua dall' orecchia sinistra, ed aveva acquistato l' udito in tutte e due le orecchie. Egli impiegò tre o quattro mesi ad ascoltare senza nulla dire, assuefacendosi a ripetere sotto voce le parole, ch' egli udiva, ed esercitandosi nella pronunciazione, e nelle idee legate a' vocaboli.

Io non so come questo fatto possa autorizzare il filosofo francese, a fare la supposizione di cui parla, se non perchè ciò mena a poter supporre, che due giovani di sesso diverso sordi e muti di nascita, possano traviarsi ne' deserti, o ne' boschi, indi incontrarsi, e dopo l' incontro ricever tutti e due l' udito. Questa supposizione non ha niente di assurdo; ed è perciò lecito al filosofo di cercare: se in una tale supposizione questi due giovani possano istituire una società, ed un linguaggio. A ciò si può aggiungere, che si rapporta, essersi in varii tempi varii fanciulli trovati ne' boschi; uno ne fu sorpreso nell' Asia l' anno 1334 in compagnia de' lupi, un altro dell' età di circa 12 anni in Weteravia, un altro di 16 fu scontrato fra una torma di pecore salva-

tiche

tiche nell' Irlanda, verso alla metà del passato secolo, un altro di nove fra gli orsi nelle selve della Lituania nel 1661: in questo secolo medesimo uno ne fu scoperto presso ad Hamelen nella Sassonia; una fanciulla presso a Lwolla nella provincia di Utrecht, ed un' altra fu arrestata presso Chalons nel 1731. Io per altro non comprendo, come questi fanciulli abbiano potuto vivere, se sono stati abbandonati, o perduti prima di potersi alimentar da se stessi, ed in conseguenza prima di avere una lingua. Si potrebbe supporre, che avevano principiato a parlare, quando si smarrirono; ma che poi nella solitudine avevano intieramente obbliato quanto avevano imparato.

Ora si domanda: se due di questi di sesso diverso, fossero per avventura incontrati nella stessa foresta, che sarebbe egli avvenuto? E per limitarci all' oggetto delle nostre ricerche, domandasi: avrebbero essi istituiti una lingua? Tralasciando dunque, su l'origine del linguaggio, la questione di fatto, è egli lecito di esaminare quella della possibilità, e di cercare, gli uomini abbandonati a loro stessi avrebbero potuto istituire una lingua? L' esame di una tal questione è molto utile, per ben conoscere, e misurare le forze dello spirito umano, e queste ricer-

ricerche ipotetiche ci menano ancora a risultamenti, che hanno luogo nel fatto.

Io aggiungo dippiù, che alcuni autori, anche su l' autorità de' nostri libri divini, hanno creduto, che le lingue attuali sieno state istituite dagli uomini coll' uso delle loro forze naturali: ecco come può essere accaduta la cosa. Nel famoso avvenimento della costruzione della torre di Babele, per forza miracolosa fu cancellata dalla mente degli uomini la memoria intiera del primitivo linguaggio: in seguito di un tale miracolo, gli uomini si divisero a torme secondo i rapporti di parentela e di amicizia, e si stabilirono in diverse parti della terra: furono dunque abbandonati a se stessi, per istituirsi un linguaggio; e così perduto intieramente il linguaggio primitivo, di cui era stato autore Iddio stesso; le nuove lingue, che nacquero su la terra, furono un prodotto dello spirito umano. In questo modo si spiega come gli uomini perduto, per forza del miracolo, il primitivo linguaggio non si sieno più scambievolmente intesi ne' linguaggi rispettivi. Questa opinione ammette un solo miracolo, quale è quello della memoria perduta del linguaggio primitivo; laddove nell' opinione contraria bisogna supporre una gran moltitudine di miracoli,

 l' uno

l' uno in forza del quale gli uomini abbiano perduto la memoria del linguaggio primitivo e gli altri con cui Iddio abbia istituito i diversi linguaggi, che ebbero luogo dopo dell' avvenimento; ora si potrebbe dire, non esser verisimile, che Iddio moltiplicasse inutilmente i miracoli.

Che che ne sia di tale opinione, noi esamineremo qui la questione della possibilità. Il rispetto che il filosofo debbe alla religione divina, che c' illumina, mi ha condotto a questa digressione.

§. XXXII. Per esaminar la questione proposta continuiamo la supposizione di sopra, e partiamo dal punto ove siam rimasti. Abbiamo veduto 1. che gli uomini per natura si comprendono scambievolmente; 2. che conoscono di essere stati compresi; 3. che con ciò si fanno naturalmente un linguaggio artificiale, che è il linguaggio della natura. Vale a dire che fanno uso de' segni naturali, per manifestare agli altri i proprii pensieri. Ma il bisogno non potrebbe spingere gli uomini, a migliorare, cioè ad accrescere questo linguaggio della natura, ritrovando de' segni analoghi?

Il pianto ed i gemiti manifestano agli altri il dolore da cui un individuo è affetto; ma non manifestano mica la causa del

del dolore. Ora gli uomini hanno spesso bisogno, per essere soccorsi, di manifestare agli altri la causa del loro dolore: per tale oggetto alcune volte bastano le circostanze: uno de' due supposti solitarii cade in una fossa: egli non può senza l' altrui soccorso cavarsene fuora: egli grida: l' altro accorre, e si avvede della causa del dolore del suo simile. Parimenti se uno de' due è inseguìto da una bestia feroce, e grida: l' altro conosce dalle circostanze la causa del dolore del compagno. Spesso però la causa del dolore non apparisce dalle circostanze. Tutti generalmente acquistiamo l' abito, allorchè ci sentiamo in alcuna parte addolorati, di recare colà la mano. Se dunque uno de' due supposti solitarii sentirà dolore in qualche parte, egli griderà, e la mano correrà naturalmente alla parte addolorata: l' altro accorrendo alle grida, e spingendo per avventura lo sguardo là, dove è corsa la mano dell' altro, conoscerà il luogo del dolore, e se la causa del dolore fosse una ferita, o una contusione, o qualche altra cosa visibile; allora conoscerà chiaramente questa causa. Qualora l' uno vorrà porgere all' altro alcuna cosa, amendue stenderanno la mano l' uno per darla, e l' altro per prenderla. Questi moti della mano potranno dà segni na-

naturali divenire segni artificiali ; così si potrà indicare la causa del dolore recando la mano su la parte addolorata ; e si potrà da uno de' due individui volendo dare all' altro, che non è vicino, qualche cosa; e non volendo o non potendo muoversi , stendere la mano con entro la cosa, che gli vuol porgere. L' altro similmente se cosa alcuna bramerà aver dal compagno, sporgerà la mano vôta per prendere ciò che desidera.

Fin qui non si esce ancora dal linguaggio della natura ; ma già siamo al termine di un altro linguaggio, a cui il primo ci mena. Vi sono due specie di cose , di cui gli uomini hanno bisogno di eccitare le idee negli altri : alcune possono nel momento stesso colpire i sensi tanto di colui che vuol parlare , quanto di colui e cui si vuol parlare : altre sono lontane o almeno invisibili , e non esistono nel momento , se non che nello spirito di colui che vuol farsi comprendere : riguardo alle prime basta , che colui che vuol parlare , cioè che vuol farsi comprendere , ecciti l' attenzione del suo compagno , e la diriga su l' oggetto che gli vuol mostrare. Abbiamo veduto , che il gesto può esser naturale e divenire un segno artificiale ; ma alcune volte non è così : supponiamo, che uno de' due solitarii

vo-

voglia mostrare all' altro un oggetto lontano, ma che può esser veduto: egli avvertirà il suo compagno per un grido, ed allora che questi volgerà a lui gli sguardi, il primo dirigerà lo sguardo su l' oggetto, che vuole mostrare all' altro, e farà uso del dito, per meglio mostrargli la direzione, che prende lo sguardo suo: l' altro l' imiterà, e la sua curiosità lo porterà ad osservare ciò che occupa il suo compagno. Questi gridi, questi gesti, formano una prima spezie di segni istituiti, che si possono chiamare *segni indicatori*. Osservate, che i segni, di cui parlo, non sono segni naturali, poichè il grido è naturale nel dolore o nel piacere; esso diviene da naturale artificiale per denotare il dolore, o il piacere. Ma l' uno de' due solitarii avendo osservato, che l' altro, quando egli manda fuori il grido, dirige a lui il proprio sguardo, fa uso del grido per obbligare il compagno a fissare su di lui lo sguardo: così il grido si estende a denotare ciò che denota questa proposizione: *volgiti a me*: inoltre lo stendere il dito verso l' oggetto che si vuol mostrare non è un segno naturale, ma un segno analogico; poichè vi ha una similitudine fra il moto che fa il dito, ed il moto, che far dovrebbe il proprio corpo per giungere all' oggetto, che

si

si vuol mostrare ; questi due moti avendo la stessa direzione: o pure, la direzione del dito è identica colla direzione, che prende lo sguardo. Per tal ragione io credo, che il gesto, di cui parlo dovrebbe riguardarsi piuttosto come un segno *imitativo*, poichè il moto del dito imita nella direzione il moto che far dovrebbe il proprio corpo per giungere pel cammino più corto all' oggetto , che si vuol mostrare , o pure imita la direzione dello sguardo ; ma servendo tal gesto ad indicare un oggetto, che può nello stesso momento colpire i sensi de' due solitarii, gli si può dare il nome di segno *indicatore*. Questi due segni indicatori, di cui parliamo, equivalgono a queste due proposizioni : *volgiti a me , e guarda là*.

Vi ha inoltre de' segni *imitativi*, i quali servono a denotare alcune cose future, od altre cose che nel momento non possono colpire i sensi di tutti e due i solitarii. Supponiamo, che uno di questi sia in A, l' altro sia lontano ma a vista del primo in B, che l' oggetto lontano ma a vista di tutti e due sia in C ; inoltre che il primo non potendo muoversi per andare in C voglia manifestare all' altro , che vada in B , e che prendendo l' oggetto bramato ivi posto , lo rechi a lui in A : ecco come io immagino , che la cosa potrà farsi: il primo con un grido ecciterà l' attenzione del

del compagno : indi stenderà il dito nella direzione della linea fra A e B : poi lo muoverà nella direzione di una linea parallella a quella fra B, e C : con questo moto egli dirà al compagno che vada da B in C, e questo moto sarà un segno *imitativo* del moto che il compagno dee fare, per secondare il desiderio dell' altro in A : questo moto, che il compagno dee fare, è una cosa futura, che non può nel momento colpire i sensi de' due solitarii; ecco dunque come con de' segni imitativi si possono denotare gli oggetti assenti. Supponiamo inoltre, che l' individuo posto in B si conduca in C; l' altro che si trová in A stenderà il suo braccio da A verso C in posizione orizzontale, indi farà un moto col braccio imitativo di quello che dee fare il compagno per prendere l' oggetto posto in C: dopo di ciò ritornando a mettere il braccio nella stessa posizione orizzontale, lo ritrarrà a se con un moto contrario a quello, con cui l' ha steso, e che sarà *imitativo* di quello, che dee fare il compagno per venire da C in A. Con i segni imitativi dunque si possono denotare le cose invisibili nel momento. Questi segni imitativi possono eseguirsi in varii modi : così per denotare una serpe

si

si può su l' arena designare la sua forma, o il suo moto tortuoso.

§. XXXIII. Abbiam veduto, che vi sono de' segni naturali delle nostre interne modificazioni, e che questi segni possono divenire artificiali, e così costituire un primo linguaggio, che abbiamo chiamato, *linguaggio della natura*. Abbiamo detto inoltre nel §. antecedente, che l' uomo può con altri segni accrescere questo linguaggio della natura; ed abbiamo chiamato i segni, che accrescono il linguaggio della natura, *segni indicatori*, e *segni imitativi*. Ora qual principio può guidare l' uomo a ritrovare le due ultime specie di segni?

Nel capitolo secondo dell' Ideologìa vi ho detto, che lo spirito è menato, nel passare analiticamente da una proposizione ad un' altra, da una certa similitudine che passa fra l' una e l' altra; il principio della similitudine è dunque un principio d' invenzione, e questo principio ha condotto gli uomini, partendo dal linguaggio della natura, a ritrovare i segni indicatori, ed i segni imitativi: queste due specie di segni possono perciò chiamarsi *segni analogici*. Difatto fra il moto del mio dito, con cui mostro l' oggetto lontano, ed il moto che dovrei fare col mio corpo, per arrivare, pel cammino

più

più breve, all' oggetto, vi si osserva una similitudine; una certa similitudine si osserva eziandio fra i segni imitativi e ciò di cui sono l' imitazione.

Le interne modificazioni dello spirito possono manifestarsi per mezzo de' moti del corpo. Il desiderio, il rifiuto, l' avversione, il disgusto si esprimono per mezzo de' moti del braccio, della testa, e per mezzo di quelli del corpo intero, moti più o meno vivi, secondo la vivacità, con cui ci portiamo verso di un oggetto, o ce ne allontaniamo. Tutti i sentimenti dell' anima possono esser espressi dalle posizioni del corpo. Esse dipingono di una maniera sensibile l' indifferenza, l' incertezza, l' attenzione, e le altre affezioni interne. Ora se ripetendo queste azioni, e posizioni del corpo, si denota insieme, che esse non si riferiscono ad affezioni presenti; allora denoteranno le modificazioni, da cui siamo stati affetti.

L' analogìa acquista spesso una grande estensione. Così, per esempio, quando voglio attendere ad un oggetto, che colpisce i miei occhi, dirigo lo sguardo verso di esso: questa direzione è segno dell' attenzione dello spirito; ma io posso ancora rivolgere la mia attenzione ad oggetti invisibili: se dunque per denotare questa ultima attenzione, mi servo della dire-

zione

zione dello sguardo; questo segno si estende al di là di ciò, che naturalmente denota. Allora che io peso un corpo, lo paragono ad un altro; pesare è dunque paragonare; ma paragonare non è sempre pesare; perciò quando per esprimere l' azione intellettuale che paragona, io prendo nelle due mani de' corpi, come fo quando voglio pesarli, questa azione è trasportata a denotare più di quello che denotava in origine. Questa terza specie di segni, che l' analogìa somministra agli uomini, si possono chiamare *segni figurati*.

L' unione de' segni indicatori, imitativi, e figurati costituisce il *linguaggio analogico*. Così i segni naturali, divenendo artificiali, costituiscono il linguaggio della natura: gli uomini guidati dal principio della similitudine, partendo dal linguaggio della natura; inventano il linguaggio analogico.

§. XXXIV. Ma fa d' uopo considerare l' ultimo linguaggio, di cui abbiam parlato, in colui che per parlarlo lo trova, ed in colui che l' intende. Nel primo il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee; nel secondo il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle, che modificano attualmente lo spirito. Quando colui che vuol parlare fa

uso

uso il primo di alcuni gesti, per denotare alcuni dati pensieri, egli, guidato dall' analogìa, inventa questi segni, e questa invenzione è un prodotto della meditazione; ma colui che ascolta intende questi segni in forza del principio meccanico dell' associazione delle idee.

Fra i principii particolari compresi sotto questo principio generale, si contiene, come abbiamo detto nella Psicologìa, il principio della similitudine: in forza di questo principio il moto del dito riproduce l' idea del moto simile del corpo intero, e questa riproduce quella delle modificazioni interne dello spirito legate col moto del corpo intero. Colui che istituisce il linguaggio per farsi intendere è attivo: quegli che intende il linguaggio istituito è passivo. I gesti, i moti del viso, ed i suoni inarticolati costituiscono il linguaggio chiamato da *Condillac linguaggio di azione*. Su di esso debbo fare ancora due osservazioni, 1. un tal linguaggio esiste ancora: esso accompagna quello de' suoni articolati: un oratore parla eziandio coi gesti, colla posizione del corpo, co' moti del viso, e principalmente co' moti degli occhi. Ciò che si chiama *comica* consiste appunto nell' arte di far concordare il linguaggio di azione con quello dei suoni articolati: 2. col solo linguaggio di azione,

au-

anche dopo l' istituzione di quello de' suoni articolati, alcune nazioni incivilite esprimevano de' lunghi discorsi. Presso i Romani i *pantomimi* rappresentavano de' pezzi interi, senza preferire una parola. Egli bisognava dunque, che i pantomimi, partendo dal linguaggio della natura, prendessero l' analogia per guida, e così poterono pervenire a farsi intendere. La scrittura santa ci somministra ne' profeti molti esempii di questo linguaggio analogico di azione. Così, per darne un esempio, ad oggetto di denotare che la Giudea ch' era unita con Dio, sarebbe poi stata da Dio rigettata e dispersa per la sua superbia ed idolatria, il profeta Geremia, per ordine di Dio, si cinge con una cintura di lino i lombi: indi si toglie questa cintura, e presso l' Eufrate in un forame di una pietra la nasconde: dopo molti giorni ritorna a prendere la nascosta cintura, e la trova infracidita in modo, ch' era inutile per qualunque uso. Nella profezia di Geremia si possono trovare molti esempii di questo linguaggio analogico di azione.

§. XXXV. Se i moti del nostro corpo da segni naturali divengono segni artificiali, e su questo linguaggio può essere accresciuto dall' analogia, quello de' suoni che da naturali sono ancora divenuti segni artificiali,

non

non potrà similmente essere accresciuto dall' analogìa stessa? Se il selvaggio, per denotare il moto che dee fare secondo il suo desiderio il suo compagno, può servirsi del moto simile del suo dito, perchè per denotare il muggìto del bove, il belare delle pecore, il rumore del tuono, non potrà egli adoprare un suono simile? L' analogìa che l' ha menato all' invenzione de' primi segni, dee menarlo ancora all' invenzione de' secondi. Qual similitudine può mai trovarsi fra un moto ed un suono? Il bisogno dunque di denotare questi suoni degli oggetti sonori, mena il selvaggio a produrre fuori de' suoni imitativi, e così nascono le prime voci radicali del linguaggio de' suoni articolati. Questi suoni non poterono essere dapprincipio se non che monosillabi, come lo prova l' esempio de' fanciulli. Ma l' analogìa non fu il solo principio del linguaggio de' suoni articolati, poichè non sempre si debbono denotare suoni, o cose sonore. Per denotare dunque le cose che non mandano suono, l' analogìa è insufficiente. L' analogìa fece però conoscere agli uomini, che potevano servirsi de' suoni articolati, per farsi comprendere. Ciò posto se il selvaggio si trovò nel bisogno di farsi comprendere, e se non trovò altro mezzo per ottenere il suo fine, se non quello

quello dei suoni, perchè non potè egli produrre un suono arbitrario, il quale poi compreso dall' altro divenne un segno comune?

Per rendere sensibile ciò che dico, supponiamo, che i due solitarii immaginati siensi perduti di vista, e che l' uno voglia ritrovar l' altro, egli conoscerà certamente, che non potrà far comprendere all' altro questa sua volontà, se non che per mezzo di un suono. Egli manderà dunque fuori un grido: questo grido a principio non sarà, come ognun vede, se non che un puro effetto naturale. Se il dolore è naturalmente seguito da un suono inarticolato, dal pianto e dal gemito; perchè il bisogno di spiegarsi, e di mandar fuori un suono, non potrà esser seguìto da un suono quale che siasi? Noi non possiamo determinar la ragione, per cui il selvaggio mandi fuori un tal suono piuttosto che un altro, come volendo camminare non possiamo conoscere la ragione, perchè abbiamo mosso il piede diritto anzi che il sinistro, o questo anzi che quello. Questa ragione può consistere, almeno in parte, nella varia posizione meccanica del nostro cervello, e generalmente di tutto il nostro corpo. Ma seguiamo lo sviluppo della nostra ipotesi. L' altro selvaggio sentendo il grido, di cui si fa parola, accorre a ritrovare

vare il suo compagno, e come amendue avranno osservato, che un tal grido ha la forza di far che l' uno ritorni all' altro, i due solitarii se ne serviranno appostatamente. In tal caso la voce di cui parliamo ha lo stesso significato del verbo *vieni*. Può dunque l' uomo ritrovare de' suoni articolati non imitativi, per denotare agli altri le sue interne modificazioni. Egli può trovarsi nel bisogno di farsi comprendere dal suo simile con un suono: da un tal bisogno nasce la volontà di mandar fuori un suono: questa volontà avrà il suo effetto, ed un suono sarà da lui mandato fuori: questo suono sarà tale e non altro, perchè tale e non altro è lo stato fisico del corpo, che produce il suono, e lo stato morale ancora dello spirito animatore di questo corpo. Ecco spiegata la nascita de' suoni arbitrarii. Ciò che ho detto è provato coll' esempio de' fanciulli: eglino innanzi che abbiano appreso a parlare, quando bramano alcuna cosa ardentemente, nell' atto che si sforzano di accennarla co' gesti, e co' movimenti del corpo, per lo più proferiscono insieme una qualche voce; poichè lo spirito quando si trova in qualche grave bisogno mette ad un tempo tutte le sue facoltà in azione. Questo è comune alle bestie ancora. Anzi i sordi-

muti

muti medesimi, benchè nemmeno sappiano di aver voce, ciò non ostante per non so qual movimento meccanico, mentre s' impegnano di spiegarsi co' loro gesti, principalmente quando si tratta di cose, che molto l' interessano, e che non possono facilmente farsi comprendere, mandano anche essi quando una, e quando un' altra voce.

§. XXXVI. Gli uomini possono dunque istituire de' suoni articolati analogici, e possono istituire ancora de' suoni articolati *arbitrarii*. Io li chiamo arbitrarii, non già perchè son prodotti senza una ragion sufficiente; ma perchè non sono imitativi, o analogici. Qual similitudine, per esempio, può mai trovarsi fra questo suono *Cielo*, ed il complesso delle sensazioni visuali, che ci desta in una notte tranquilla il firmamento? E perchè la costituzione fisica e morale, in cui si son trovati gl' inventori delle lingue, allora che furono nel bisogno, di denotare con un suono uno stesso oggetto, è stata varia non solamente per la natura, e gli abiti contratti, ma eziandio per i climi, ed i siti; perciò in diversi luoghi di questo globo terraqueo nacquero diversi suoni primitivi, come è provato per le radici di tutte le lingue cognite. Il fatto de' fanciulli prova senza replica, che gli uomini

mini possono arrivare a comprendere il linguaggio arbitrario. E meditando attentamente su di questo fatto si può intendere come ciò possa avvenire. Supponiamo, che un fanciullo abbia appreso il significato del vocabolo *gallina*, il che può accadere unendosi da alcuno alla pronunciazione del vocabolo *gallina* l' indicazione del volatile dal vocabolo denotato: supponiamo inoltre, che il fanciullo abbia veduto una gallina morta, e che il giorno seguente ascolti da uno della famiglia questa proposizione: *la gallina jeri morì*, si accorgerà che si vuole denotare l' avvenimento della morte della gallina, accaduto il giorno innanzi. Supponiamo ancora che la proposizione: *la gallina jeri morì* siasi udita più volte dal fanciullo in modo che egli l' abbia impressa nella sua memoria; e che avendo veduto una cagna partorita il giorno avanti, e sapendo il significato del vocabolo *cagna*, ascolti la seguente proposizione: *la cagna jeri partorì*; ecco la serie de' fatti intellettuali che in tal caso avranno luogo nello spirito del fanciullo; 1. egli intenderà che colla proposizione, *la cagna jeri partorì*, si denota il parto della cagna da lui il giorno antecedente osservato: 2. la pronunciazione del vocabolo *jeri*, per la legge dell' associazione delle idee, riprodurrà

nel

nel suo spirito l' altra proposizione, *la gallina jeri morì*; 3. volendo intendere il significato di ciascun vocabolo delle due proposizioni, il fanciullo dirigerà la meditazione su le stesse; 4. paragonando le due proposizioni fra di esse, e coi fatti dalle stesse denotate, non meno che i fatti stessi fra di loro, il fanciullo vedrà che le due proposizioni sono identiche nel vocabolo *jeri*; e che i due fatti significati sono identici nella circostanza del tempo in cui sono accaduti; essendo tutti e due accaduti nel giorno precedente a quello in cui si parla; 5. con questi paragoni il fanciullo intenderà il significato del vocabolo *jeri* isolatamente considerato, 6. dopo di ciò comprenderà eziandio il significato isolato de' vocaboli *morì* e *partorì*; poichè avendo compreso il significato in confuso delle due proposizioni, ed indi il significato distinto del vocabolo *jeri*, e sapendo dall' altra parte il significato distinto de' vocaboli *gallina e cagna*, conoscerà, che i vocaboli *morì e partorì* sono destinati a denotare i due avvenimenti, e ne apprenderà perciò il loro distinto significato.

Questo esempio fa vedere, che i fanciulli meditano, prima di apprendere il linguaggio più di quello che comunemente si cre-

crede; e che le nozioni soggettive d' *identità* e di *diversità* sono antecedenti alla conoscenza della propria lingua, e servono a' fanciulli per farla loro apprendere.

§. XXXVII. Nell' Ideologìa vi ho detto, che i vocaboli o denotano gli oggetti de' nostri pensieri, o l' azione dello spirito su di questi oggetti: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro* e *Paolo* denotano gli oggetti de' nostri pensieri; i vocaboli *è*, *con* denotano l' azione dello spirito su di questi oggetti. Ma ciò richiede ancóra una maggiore spiegazione. Il vocabolo *è* significa l' azione dello spirito, che attribuisce a Paolo il rapporto di compagnìa con Pietro. Ma acciocchè lo spirito avesse la nozione soggettiva di tal rapporto, è necessarìa la comparazione di Pietro con Paolo riguardo alla loro esistenza in un certo tempo, ed in un certo spazio: questa comparazione aggiunge all' idea assoluta di Paolo il rapporto di compagnìa con Pietro: la voce *con* esprime un tal rapporto, e per questa ragione un tal vocabolo può riguardarsi eziandio come segno dell' azione dello spirito che compara. Pur tuttavia essendo il rapporto un prodotto della comparazione preliminare all' atto del giudizio, pare che sia maggior esattezza il distinguere i vocaboli, che denotano l' azione dello spirito

rito, in vocaboli *di giudizio* ed in vocaboli *di rapporto*. E questa distinzione si trova in un opuscolo di Mariano Gigli, intitolato *Metafisica del linguaggio*. Secondo questa osservazione i vocaboli si distinguono in vocaboli *di cosa*, in vocaboli *di giudizio*, ed in vocaboli *di rapporto*. Così nella proposizione: *Pietro è con Paolo*, i vocaboli *Pietro*, e *Paolo* son vocaboli di cosa, il vocabolo *è*, esprimendo l' atto del giudizio, è vocabolo di giudizio, ed il vocabolo *con* è vocabolo *di rapporto*: esso denota insieme l' azione comparativa, ed il prodotto di questa azione.

Secondo la gramatica generale e ragionata di Portoreale, i vocaboli si distinguono in due classi; alcuni significano gli oggetti de' nostri pensieri, altri significano la forma, e la maniera de' nostri pensieri di cui la principale è il giudizio. Questa distinzione mi sembra giusta, ed in seguito di ciò che abbiamo detto è chiara.

I vocaboli materialmente considerati sono *o radicali*, *o derivati*, *o sostituiti*. Radicali, o primitivi son quelli, che non nascono da altra voce conosciuta ed usata nella medesima lingua, come *sole*, *dolce*, *fuggire*, ec. Derivati son quelli, che provengono da voci conosciute, ed usate nella medesima lingua

gna, come *solare*, *dolcezza* , *fuggitivo* ec. Sostituiti son quelli, che per maggiore chiarezza, e brevità si pongono in luogo di altre voci conosciute, ed usate nella medesima lingua, come *mio*, *pensante* ec. per *di me*, *che pensa* ec.

È facile a comprendersi, che ritrovati i vocaboli radicali, l' analogia ha menato gli uomini a ritrovare i vocaboli derivati, e sostituiti, e così ad accrescere notabilmente il linguaggio. Difatto quanti nomi sostantivi non si possono trarre dagli aggettivi, quanti aggettivi da' sostantivi, quanti nomi da' verbi, quanti verbi da' nomi? I sostantivi *nerezza*, *bianchezza* , *lunghezza* ec. tutti vengono da nero, bianco, lungo; gli aggettivi *celeste* , *terrestre* , *marino* ec. derivano da cielo ; terra, mare ; i nomi *speranza* , *amore*, *dolore*, *volontà* ec. derivano dai verbi sperare amare, dolere, volere. I verbi *velare*, *vestire* ec. nascono da *velo*, *veste*. Inoltre quante parole formar non si possono dall' unione di due o più altre? I latini, unendo il verbo *esse* a varie preposizioni, ne facevano *adesse*, *abesse* , *obesse* , *inesse* , *prœesse* , *prodesse* , *subesse* , *superesse* , *interesse*. Dall' unione poi di un nome coll' altro, o di un nome e di un verbo, quanti altri composti facessero i greci e gli ebrei, e quanti

ne

ne facciano i cinesi, e tutti gli orientali, è abbastanza noto agli eruditi. Tutte le lingue originali, che diconsi *lingue madri*, hanno pochissime radici primitive, e per mezzo delle varie combinazioni di queste compongono un gran numero di vocaboli.

§. XXXVIII. Gli uomini dunque, per manifestare agli altri i proprii pensieri, hanno potuto istituire il linguaggio dei suoni articolati. Questa invenzione è la causa principale, che ha condotto il genere umano a quel grado di coltura e di perfezione, in cui oggi lo vediamo. Nell' Ideologia vi ho fatto conoscere come il linguaggio faccia l' analisi del pensiere, e come sia un valevole soccorso per la meditazione. Ma indipendentemente della influenza, che ha pel progresso delle nostre conoscenze, considerato riguardo all' individuo che se ne serve, ne ha una notabilissima considerato riguardo alla società, è relativamente all' individuo, che ascolta e riceve le altrui riconoscenze. Il linguaggio può essere considerato come un mezzo, che fa progredire lo spirito nella propria meditazione, ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini: nel primo caso serve d' istrumento all' azione meditativa, per ritrovare la verità; nel secondo presenta allo spirito de' nuovi

ma-

materiali per le sue conoscenze. Nell' Ideologìa l' abbiamo considerato sotto il primo aspetto; quì fa d' uopo considerarlo sotto il secondo.

Gli uomini non potendo esistere in tutti i luoghi, nè in tutti i tempi; segue che non tutti possono osservare tutti i fatti, un uomo può perciò aver osservato de' fatti, che un altro non ha osservato. Se dunque il primo comunica al secondo le sue osservazioni, questi conoscerà de' fatti che non ha osservato; e questa conoscenza avrà per motivo l' altrui testimonianza, e costituisce ciò che si chiama *certezza morale*. Domandate, per esempio, ad un napolitano, il quale non sia mai uscito da questa città, perchè egli creda l' esistenza di tante altre città, di Roma, di Milano, di Parigi, di Madrid, di Londra ec; vi addurrà per motivo la testimonianza di altri uomini, che hanno veduto le città nominate, ed egli sarà tanto certo dell' esistenza di queste, quanto lo sarebbe, se le vedesse co' proprii occhi.

Non basta, che un uomo conosca un fatto, che un altro ignora: è necessario che abbia la volontà di narrare il vero, affinchè l' altro non fosse dalla testimonianza del primo ingannato. Per disgrazia dell' umanità la volontà d' ingannare i proprii simili si

tro-

trova non poche volte negli uomini ; e non poche volte ancora accade , che gli uomini ingannino non già perchè vogliono ingannare; ma perchè o non hanno conosciuto esattamente il vero , o sono stati da altri ingannati. Da ciò lo scetticismo ha preso il motivo di combattere la certezza morale. Ma dicano quello che vogliono gli scettici , l' esperienza ci manifesta queste due verità , 1. un uomo può aver conosciuto de' fatti , che un altro o non ha potuto conoscere , o non ha conosciuto ; 2. vi sono alcuni fatti di tal natura su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro , che gli hanno osservati. Non si è trovata giammai fallace la testimonianza di coloro che sono stati in Napoli , nello assicurarmi dell' esistenza di questa città : l' esperienza stessa me ne ha assicurato , poichè essendo io stato in Napoli, ho ammirato io stesso co' miei occhi questa magnifica città, ed ho così trovata verace l' altrui testimonianza: la stessa esperienza ho ripetuto circa molti altri fatti. È dunque una verità di esperienza quella che stabilisce , essere la concorde testimonianza di altri uomini , circa alcuni fatti un motivo legittimo de' nostri giudizii.

Vi sono, è vero, degli uomini che narrano de' fatti, de' quali non sono stati testimo-

ni

ni oculari, e su dei quali sono stati da altri ingannati; e vi sono ancora di quelli, che volontariamente mentiscono. Ma vi sono eziandío de' testimoni non solamente oculari di alcuni fatti; ma testimoni tali che non somministrano alcun motivo di dubitare della loro veracità. È questa una verità, che la propria giornaliera esperienza ci manifesta. Chiunque non ha veduto Napoleone Bonaparte, è sicuro nulla di meno, per la testimonianza di altri, che ha esistito un uomo così chiamato, il quale ha esercitato il sommo potere nella Francia, ha perduto poi il trono, ed è morto prigioniero nell' isola di Santa Elena. A suo luogo parleremo de' limiti della certezza morale: qui mi son ristretto a stabilire la sua esistenza: per istabilirla ho stimato di salire a' suoi primi principii. Ho fatto vedere, che un uomo, può intendere un altro, che l' uomo può voler essere inteso; e che da ciò nasce il primo linguaggio chiamata *linguaggio della natura*; che l'analogìa può accrescere un tale linguaggio, e far nascere ancora alcuni vocaboli radicali analogici; che il bisogno può menare poi gli uomini a stabilire altri vocaboli radicali arbitrarii; e che così ha potuto nascere il linguaggio de' suoni articolati. L' esperienza m' inségna, che vi sono delle cose circa le

quali altri non s' ingannino, nè si propongono d' ingannarmi. Da ciò concludo, che l' altrui testimonianza, cioè il linguaggio volontario degli altri uomini, può in molti casi, circa i fatti, essere un motivo legittimo de' nostri giudizii. Io non posso coesistere a tutte le generazioni, ed a tutti i luoghi. La mia durata é breve: il mio luogo è quasi un punto nello spazio. Intanto vi sono moltissime cose, che m' importa di conoscere, e che son accadute prima della mia nascita, o che accadono in luoghi più o meno lontani da quello ove io mi trovo. La testimonianza altrui mi è dunque necessaria per l' acquisto di tali conoscenze.

§. XXXIX. Il linguaggio de' suoni è un linguaggio passaggiero è limitato ad alcuni luoghi. Un uomo, che per mezzo delle parole comunica agli altri i suoi pensieri, non può farlo, se non che nel tempo in cui egli parla, e ne' luoghi ne' quali può estendersi il suono delle sue parole. Un gran problema presentasi al genere umano: il problema consiste a trovare il mezzo di estendere a tutti i tempi, ed a tutti i luoghi, il linguaggio limitato della parola. Voi già comprendete l' importanza del problema enunciato, e che la soluzione di esso dee formare la seconda epoca del progresso delle uma-

umane conoscenze; ponendo la prima nella nascita del linguaggio parlato. I fatti ovvii e ripetuti incessantemente sogliono destar poco l' attenzione del volgo degli uomini, e perciò non gli recano sorpresa. Vi ho fatto sopra osservare quale studio fanno i fanciulli, per apprendere, sin da' loro primi anni, il linguaggio della parola; intanto si crede forse, che essi non meditino affatto; appunto perchè comunemente niuno cerca di conoscere come i fanciulli apprendano tal linguaggio. Vi ho detto nel primo capitolo della logica pura, essere un errore il credere, che le cose sieno state in tutti i tempi, come sono in un certo tempo; e qui è il luogo di fare uso di questa importante osservazione.

La nostra educazione letteraria incomincia, dal fare apprendere a' fanciulli le lettere dell' alfabeto; ma v' inganneresti credendo, che la scrittura, vale a dire, l' arte di dipingere la parola, e di parlare agli occhi, sia stata conosciuta nella prima fanciullezza del genere umano: sono scorsi dei secoli prima che siensi trovate le lettere dell' alfabeto: la scrittura non è stata conosciuta che molto tardi. Siccome questa ci somministra un motivo molto fecondo di conoscenze, così è necessario, dopo d' aver

cer-

cercato l' origine del linguaggio parlato, di cercare quella del linguaggio scritto.

§. XL. Qual mezzo si può presentare agli uomini, per perpetuare la memoria de' fatti accaduti? In primo luogo si può osservare un tal mezzo nello stesso linguaggio parlato. La propagazione del genere umano si fa in modo, che gl' individui di una età vivono insieme per qualche tempo coi loro antenati, e coi loro discendenti. Un uomo può dunque narrare alla sua figliuolanza tanto quello che egli stesso ha veduto, quanto quello che egli ha udito da suo padre, da suo avo, e da tutti coloro, che sono stati testimonii oculari de' fatti accaduti prima della sua nascita, e del tempo in cui egli avesse potuto osservarli: questo uomo essendo il primo testimone di udito costituisce il secondo anello della testimonianza; gli altri che ascoltano il fatto da lui narrato ne costituiscono il terzo, il quarto ec. Così si forma una serie non interrotta di testimoni di udito, la quale deriva da testimoni oculari, e costituisce ciò che chiamasi *tradizione orale*.

La maniera più generalmente adoprata ne' primi tempi, per conservare la tradizione orale, era quella di comporre una specie di ode o di cantico. Cotesta sorte di poesia rac-

racchindeva le principali circostanze degli avvenimenti, che volevano alla posterità tramandarsi. Vedesi questo uso stabilito ne' secoli più remoti appo tutte le nazioni, tanto dell' antico, che del nuovo Continente. Dopo la sommersione dell' esercito di Faraone nel mare rosso, Moisè, e gl' Israeliti composero un cantico di lode, e di ringraziamento al Signore, nel quale cantico era espresso questo memorabile avvenimento, come si legge nel capo XV. dell' esodo.

Al mezzo della tradizione orale, per conservare la memoria degli avvenimenti passati, si è aggiunto quello di alcuni grossolani monumenti. L'uso dei primi secoli era di piantare un bosco, d' innalzare un altare, o un monte di pietre, di stabilire delle feste, e di comporre de' cantici in occasione di avvenimenti riguardevoli. Quasi sempre davasi a' luoghi ove erano accaduti dei fatti memorabili, un nome relativo a' fatti, ed alle circostanze. L' istoria di tutte le nazioni somministra molte prove, ed esempii di queste antiche costumanze. Si vedono i patriarchi innalzare un altare ne' luoghi, ove era loro apparso il Signore, piantare dei boschi, fare de' monti di pietra in memoria de' principali avvenimenti della loro vita, e dare a' luoghi, ove erano accaduti, de' nomi che

che ne richiamassero la memoria. Se si consultano gli scrittori profani, questi attestano lo stesso. Ne' contorni di Cadice vedevansi in altri tempi delle pietre ammassate, le quali si dicevano essere i monumenti della spedizione di Ercole nella Spagna.

Tutte queste differenti pratiche hanno servito a rinfrescare la memoria de' fatti memorabili, e a perpetuare le scoverte importanti. La tradizione suppliva allora alla mancanza della scrittura; i padri spiegavano a' loro figliuoli l' origine di questi monumenti, e gl' istruivano de' fatti, i quali ne erano stati la cagione. Io chiamo *tradizione* tanto la tradizione orale, quanto l' unione della tradizione orale coi monumenti.

§. XLI. Fra le spezie de' monumenti composti dagli uomini, ad oggetto di perpetuare la memoria de' fatti passati, una delle principali, che siasi presentata al loro spirito, è stata la rappresentazione degli oggetti corporali. I primi uomini pensarono naturalmente, d' impiegar questo mezzo, per rendere i loro pensieri sensibili alla vista, e cominciarono dal presentare agli occhi il ritratto degli oggetti, de' quali volevano parlare. Per fare conoscere, per cagion di esempio, che un uomo aveva ucciso un altro, eglino disegnavano una figura umana stesa

per

per terra , ed un' altra in faccia di quella, dritta con un' arma alla mano. Per fare intendere , che alcuno erá abbordato per mare in un paese rappresentavano un uomo assiso sopra una barca , e così del resto.

Da quello , che degli antichi monumenti è rimasto , può assicurarsi , che in prima origine l' arte dello scrivere consisteva in una rappresentazione informe e grossolana degli oggetti corporali.

L' uomo di sua natura imita facilmente, ed in ogni nazione vedesi la gente portata a ricopiare gli oggetti che le si presentano. Le nazioni più selvagge, e quelle le quali hanno minor relazione e commercio con i popoli colti , possiedono con tutto ciò una certa idea dell' arte del disegnare , vale a dire di rappresentare, benchè rozzamente, gli oggetti della natura. L' ombra che produce ogni corpo sopra una superficie che gli sia opposta, quando il corpo si oppone al passaggio della luce, ha somministrato le prime idee del disegno. Tirando su i limiti dell' ombra alcune linee, allora che l' ombra sparisce, la figura descritta con queste linee sarà simile alla figura del corpo che getta l' ombra. Dopo le prime esperienze i primi popoli avranno tentato di rappresentare, e di copiare gli oggetti senza l' ajuto della loro om-

ombra. Avranno a poco a poco avvezzata la mano a lasciarsi guidare dall' occhio, ed a seguire le proporzioni suggeritele dalla vista. Il disegno nella sua origine consisteva solamente nella circoscrizione del contorno esteriore degli oggetti. Si tentò dopo di esprimere le parti interiori, che l' ombra non disegnava, come per cagione di esempio una testa, gli occhi, il naso ec.

Il carbone, la creta ec. avranno potuto somministrare a' primi uomini la maniera di disegnare sopra il legno, sopra la pietra ec. come ancora si saranno eglino esercitati in ciò su la sabbia, su la terra molle ec. Avranno in seguito con l' ajuto de' sassi, e di altri strumenti taglienti procurato d' imprimere de' segni sopra le materie solide.

La forma che prendono i corpi molli insinuati ne' corpi duri, e l' impronta che lasciano i corpi duri applicati a' corpi molli, avranno suggerito a' primi uomini l' arte del modellare. Questo avrà a poco a poco prodotta quella dell' intagliare nel legno, nella pietra, e nel marmo. In questa maniera il disegno, la scoltura, l' intaglio avranno avuto la loro origine; queste arti, a mio credere, hanno preceduto la pittura. Hanno queste rappresentazioni degli oggetti corporali servito per molto tempo invece della scrittura pro-

propriamente detta. Io chiamo la rappresentazione degli oggetti corporali, della quale ho parlato, *scrittura figurativa.*

Questa maniera di scrivere richiedeva molto tempo; si pensò perciò di renderla più semplice, ed invece di disegnare per intero a cagion d'esempio, un uomo, un albero, un cavallo, si designavano le parti principali che li facevano conoscere, come per esempio la testa, la mano ec.

§. XLII. Ma questa scrittura figurativa non poteva essere sufficiente per esprimere tutti i pensieri degli uomini. Vi sono molte cose, che non si possono dipingere, come sono lo spirito, le sue facoltà, le sue modificazioni. È impossibile di parlare delle cose materiali, senza unirvi delle idee che non sono capaci d'immagini; come, per esempio, descrivere l'immagine dell'affermazione, e della negazione? Fa d'uopo dunque inventare i segni di queste idee intellettuali; e l'analogia guidò gli uomini a trovarli.

Si concepì una certa similitudine fra alcune qualità, che si osservano negli uomini, e quelle che si osservano negli animali, e per esprimere, che un uomo è in questa qualità simile ad un certo animale, si disse più brevemente, che il tale uomo è un tale animale; così per dire di un uomo, che

 egli

egli è prudente, che egli è astuto, che è fiero e crudele, si dice, che è un serpente, una volpe, una tigre; designando dunque l'immagine di tali animali si disegnano mediatamente le immagini delle qualità spirituali, di cui si tratta. Una tale rappresentazione costituisce ciò che chiamasi *geroglifico*.

I Cinesi, per cagion di esempio, per denotare, che *Fohi*, primo fondatore del loro impero, era dotato di prudenza, e di sagace ingegno, lo disegnano col capo umano unito ad un corpo di serpente. Il successore di *Fohi* di nome *Xino*, ad oggetto di denotare, che egli si applicò all' agricoltura, ed incominciò a porre i bovi sotto il giogo, lo disegnano col capo di bove unito al corpo umano.

Gli antichi denotarono la giustizia, dipingendo una vergine cogli occhi bendati, tenendo in una delle mani una bilancia, ed in un' altra una spada. La vergine figura la giustizia, la bilancia denota che la giustizia consiste a dare a ciascuno il suo dritto, la spada significa, che la giustizia dee infligger la pena dovuta a' delinquenti; gli occhi bendati finalmente denotano, che la giustizia non dee avere alcun riguardo alle persone; ma dee agire conformemente alla legge, senza esser mossa da motivi estrinseci. Si

vede

vede qui, che la similitudine concepita fra alcuni modi de' corpi, e le qualità dello spirito, dettò questo *geroglifico*. La giustizia è una nozione astratta, e le nozioni astratte sussistono sole nello spirito; passa perciò una certa similitudine fra l' astrazione e la personificazione: una vergine non è macchiata da alcuna impurità corporale, e la giustizia dee esser monda da qualunque difetto. Quando per dare ad un altro una quantità di merce, questa si pesa, ciò si fa per dargli ciò che gli appartiene. Le similitudini fra alcune modificazioni del corpo, e quelle dell' animo si deducono da ciò, che le prime sono i segni naturali delle seconde. Denotando le prime si denotano mediatamente le seconde; e siccome le prime son capaci d' immagini corporali; così lo sono mediatamente anche le seconde; e questa rappresentazione mediata costituisce il geroglifico. Da ciò si vede, che la scrittura geroglifica si è unita alle volte alla scrittura figurativa, come si vede ne' due esempii di *Fohi*, e di *Xino*. Alle volte è stata impiegata sola come nell' esempio recato della giustizia.

Si vede inoltre, come questo modo di scrivere fa le veci delle proposizioni verbali. Così, per cagion di esempio, i geroglifici rap-

rapportati valgono pel significato quanto queste proposizioni verbali : *Fohi fu dotato di sagacità. Xino promosse l' agricoltura , e pose i bovi sotto il giogo. La giustizia dà a ciascuno il suo diritto : infigge la pena dovuta a' delinquenti , nè si lascia muovere da motivi estrinseci.*

Osservate , che ne' geroglifici enunciati si trovano i segni relativi al soggetto , al predicato , ed al verbo delle proposizioni rapportate. Così il capo di forma umana nel primo geroglifico denota il soggetto della proposizione cioè *Fohi* , il corpo serpentino denota il predicato , è la sagacità , e l' unione del capo umano al corpo serpentino denota l' unione del predicato al soggetto significato dal verbo *fu*. Nel secondo geroglifico, il corpo di figura umana denota il soggetto della proposizione , cioè *Xino* , il capo bovino denota il predicato ; cioè l' aver promosso l' agricoltura , e l' aver posto i bovi sotto il gioga ; l' unione poi del capo bovino alla forma umana denota l' unione del predicato al soggetto, espressa dal verbo *promosse*.

Nel terzo geroglifico, il soggetto della proposizione è significato dalla vergine , la bilancia , la spada , la benda denotano i predicati della proposizione , e l' unione di que-

queste cose al corpo della vergine denota l' unione de' predicati al soggetto.

Segue da ciò, che un geroglifico può esprimere diverse proposizioni, o sia una proposizione composta. Ciò si vede chiaramente nel geroglifico recato della giustizia. *Wolfio* riferisce, che un certo *Comenio*, volendo formare il geroglifico dell' anima, dispose de' punti in modo da formare una figura simile a quella, che presenta l' ombra, prodotta dal corpo umano su di un piano perpendicolare all' orizzonte, ed opposto direttamente al corpo umano, ed al lume. I punti, secondo i geometri, essendo privi di estensione, denotano la semplicità dell' anima. La figura del corpo umano, costruendosi, per mezzo de' soli punti, senza l' intervento di alcuna linea, denota la sostanzialità dell' anima umana, la quale sussiste indipendentemente dal corpo. I punti, essendo disposti in modo, che necessariamente formano la figura del corpo umano, denotano l' unione dell' anima col corpo, la quale unione si forma dall' autore della natura, indipendentemente dalla volontà dell' anima. Finalmente questi punti, essendo dispersi in tutta la figura del corpo umano, denotano la dottrina degli scolastici. cioè che l' anima è tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte. Il

Il geroglifico comeniano equivale perciò alle seguenti proposizioni: 1. l' anima è semplice: 2. l' anima è una sostanza: 3. l' anima, indipendentemente dalla sua volontà, è unita al corpo: 4. l' anima esiste tutta in tutto il corpo, e tutta in ciascuna parte.

§. XLIII. Dopo l' invenzione della scrittura geroglifica portata al più alto grado di perfezione, di cui era capace, restava ancora agli uomini di fare l' ultimo sforzo per ritrovare i caratteri alfabetici, che sono i segni del suono non già degli oggetti. Vi sono stati in ogni tempo degli spiriti sublimi, i quali colle loro invenzioni hanno ampliato notabilmente la sfera delle umane cognizioni, ed hanno spinto velocemente il genere umano verso quel grado di coltura, in cui oggi lo vediamo.

Un vocabolo è un suono o composto, o semplice: per rendere durevole questo segno, basta dunque stabilire de' segni permanenti de' suoni semplici, che compongono i vocaboli; e per tale oggetto basta stabilire per segni de' suoni semplici alcune figure, e la scrittura alfabetica è trovata.

Ma quanto tempo è egli trascorso, priachè una verità cotanto semplice si presentasse allo spirito de' padri nostri! Si voleva render permanente il linguaggio passaggiero della

della parola; e non si pensò di decomporre i suoni articolati, e di stabilire de' segni permanenti de' suoni semplici, che compongono i vocaboli. Lo spirito intraprese de' cammini lunghi e tortuosi, per tramandare alla posterità la somma delle sue conoscenze. La scrittura fu prima *figurativa perfetta*, indi *figurativa imperfetta*, poichè si designarono prima gli oggetti interi, indi le loro parti principali: in seguito divenne *geroglifica*, indi *sillabica*, e finalmente *alfabetica*. Io dico prima sillabica, e poi alfabetica, poichè penso coll' illustre *Goguet* autore dell' opera su l' origine delle leggi, delle arti, e delle scienze, che dopo la scrittura geroglifica furono trovati i segni de' suoni delle sillabe de' vocaboli, prima che si trovassero i segni de' suoni semplici che compongono i suoni delle sillabe. In questa maniera di scrivere, la quale chiamasi *scrittura sillabica* non si impiega se non che un solo carattere per iscrivere ciascuna sillaba, di cui vien composta una parola. Non si esprimono allora nè vocali, nè consonanti. Noi, per esempio, per iscrivere la voce *pane* impieghiamo quattro lettere; nella scrittura sillabica non vi bisognano se non che due caratteri.

Ora supponiamo che la pronunciazione del vocabolo *pane* risvegli l' idea del suono

ca-

cane, e questo quella del suono *sane*, e che lo spirito mediti, e paragoni fra di essi questi suoni: egli li decompone in sillabe, e trova, che la sillaba *ne* è la stessa in tutti e tre questi suoni, il che gli viene ancora insegnato dalla stessa scrittura sillabica, poichè lo stesso carattere indica il suono della sillaba *ne* in tutti e tre i vocaboli enunciati. Questa identità conosciuta mena lo spirito a notare la diversità de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, che sono le prime sillabe di questi vocaboli; ma in questa diversità lo spirito trova ancora una identità nella desinenza: tutte e tre queste sillabe cadono nel suono *a*: ciò conduce lo spirito a separare nelle sillabe pa, ca, sa, il suono *a* dagli altri suoni che vi si uniscono, e siccome egli ha trovato i caratteri de' suoni *pa*, *ca*, *sa*, così troverà il carattere del suono a, e quelli de' suoni p, c, s, e la scrittura alfabetica è già trovata.

Ecco dunque i passi, che ha dovuto fare lo spirito per ritrovare la scrittura alfabetica, 1. egli ha conosciuto che la maggior parte de' vocaboli erano de' suoni composti, e che potevano perciò decomporsi in altri suoni; 2. egli ha conosciuto, che poteva stabilire segni di segni, e segni permanenti di segni passaggieri: 3. egli ha sta-

stabilito de' caratteri, che fossero segni permanenti del suono delle diverse sillabe, e così nacque la scrittura sillabica: 4. egli ha conosciuto, che la maggior parte delle sillabe erano de' suoni composti ancora, e siccome ha trovato de' caratteri, che fossero segni delle sillabe, ha trovato ugualmente de' caratteri, che fossero segni de' suoni semplici; e così è nata la scrittura alfabetica.

Alcuni eruditi, fra i quali il citato *Goguet*, pretendono, che i caratteri alfabetici sieno derivati da' segni geroglifici, e che questi ultimi abbiano a poco a poco introdotto il metodo breve delle lettere alfabetiche. Questa opinione è falsa sotto un certo riguardo, sebbene possa esser vera sotto di un altro. Per presentare la questione sotto un aspetto filosofico, può cercarsi: 1. *Lo spirito umano poteva, senza passare per la scrittura figurativa, e geroglifica, passare immediatamente dal linguaggio passaggiero della parola al linguaggio permanente della scrittura alfabetica?* È certo, che lo poteva, poichè fra i passi, che egli doveva fare, partendo dalla considerazione della parola, per giungere alla scrittura alfabetica, e che abbiamo di sopra sviluppato, non vi sono certamente quelli della scrittura figurativa e geroglifica.

Si

Si può cercare 2. *La scrittura figurativa e geroglifica doveva condurre naturalmente lo spirito alla scrittura alfabetica?* La scrittura figurativa e geroglifica non hanno relazione alcuna con le lettere dell' alfabeto; e per tal ragione non hanno potuto condurre lo spirito a ritrovare la scrittura alfabetica. Ma hanno sotto un altro riguardo potuto influire a questa invenzione: queste due scritture, come or ora vedremo, sono imperfette assai, e complicate; lo spirito accorgendosi della loro imperfezione e difficoltà, ha potuto da ciò rivolgere la meditazione a rendere più semplice, e facile il sistema de' segni permanenti. Si può cercare: 3. *La figura de' segni geroglifici ha potuto servire allo spirito, per concepir la figura de' primi caratteri alfàbetici?* Le ragioni addotte da *Goguet* provano, che lo ha potuto. Paragonando, egli dice, con attenzione quello, che a noi rimane dei caratteri egiziani, con le figure geroglifiche intagliate sopra gli obelischi, e gli altri monumenti, si ricava che le lettere egiziane tirano da' geroglifici la loro origine. Nell' alfabeto degli etiopi, e nelle lettere majuscole degli armeni si trovano i vestigi assai chiari della scrittura antica geroglifica.

A

A queste ragioni se ne può aggiungere un' altra. Col progresso del tempo il rapporto di similitudine fra il geroglifico e la idea da esso significata, non si è più ravvisato. Ciò è accaduto per due ragioni: 1. alcuni rapporti di similitudine erano troppo lontani; si esprimeva, per esempio, l' impudenza per una mosca, la scienza per una formica; 2. allorchè furono moltiplicati i volumi, si cercò il modo di abbreviare, e perciò invece del geroglifico primitivo si fece uso di un altro carattere, che noi possiamo chiamare la scrittura corrente de' geroglifici: esso rassomigliava a' caratteri cinesi; e dopo d' essere stato da principio formato dal solo contorno della figura, divenne in seguito una sorta di nota. In questo stato il geroglifico poteva riguardarsi come il segno del vocabolo. Tosto che si ebbero de' segni permanenti de' vocaboli, poteva pensarsi di dare de' segni permanenti alle sillabe, ed indi a' suoni semplici di cui è composto il suono delle sillabe.

§. XLIV. L' assenza de' caratteri alfabetici si è, l' essere isolatamente considerati segni solamente di suoni, non già d' idee: i caratteri, per esempio, a, e, i, o, u, b, c, ec., isolatamente considerati null' altro significano, se non che alcuni suoni.

I caratteri poi della scrittura figurativa, e geroglifica non denotano suoni, ma idee: l' immagine di un serpente denota l' idea del serpente, quella della prudenza ec.

Le nostre cifre arabe, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 0, sono ugualmente segni d' idee, non di suoni: essi si leggono diversamente presso le diverse nazioni, sebbene sieno i segni delle stesse idee.

Questa differenza è della massima importanza. Colla diversa combinazione di un piccol numero di caratteri, si possono scrivere tutti i vocaboli di una lingua parlata. Ma quando i segni della scrittura sono segni d'idee non già di suoni, il numero di questi segni dee corrispondere al numero dei vocaboli; il che rende il numero dei caratteri molto grande, e perciò esige uno studio lungo, e difficile, per apprendere a leggere, e scrivere, come è provato per l' esempio de' Cinesi. È questo un grande ostacolo al progresso delle conoscenze: la gente di studio è obbligata a sottrarre il tempo necessario, per apprendere le scienze, ed impiegarlo a saper leggere e scrivere. L' arte di leggere e scrivere essendo di molto poche persone, il resto della nazione dee restare nella ignoranza. Dello stesso inconveniente partecipa anche in parte la scrittura silla-

sillabica, poichè il numero de' caratteri, per significare ciascuna sillaba è di gran lunga maggiore di quello, che è necessario per denotare i suoni semplici, di cui il suono di ciascuna sillaba è composto. Così per cagion di esempio, con questi tre caratteri alfabetici a, b, c, si possono scrivere le seguenti sillabe, ab, ba, ac, ca, bac, cab. In questo esempio il numero dei caratteri sillabaci, è doppio del numero dei caratteri alfabetici. Se supponete quattro caratteri alfabetici, a, b, c, e, il numero delle combinazioni di questi caratteri, presi due a due è maggiore del doppio; così avremo, ab, ba, ac, ca, ae, be, eb, ce, ec.

Uno de' vantaggi dunque della scrittura alfabetica su le altre scritture si è il piccol numero de' segni, di cui ha bisogno la prima scrittura.

È vero, che le nostre cifre arabe sono per tale oggetto perfettissime, mentre con dieci caratteri possono scriversi tutti i numeri possibili, ma un tal vantaggio lo debbono alla formazione delle idee da queste cifre designate; poichè queste idee si formano tutte colla ripetizione della stessa idea, che è quella dell' unità.

Un altro inconveniente della scrittura geroglifica si è l' incertezza del significato. Uno

Uno stesso geroglifico può denotare cose molto diverse fra di esse. Così la immagine del serpente dinota questo animale, la prudenza, e l' universo: l' immagine del lepre dinota questo animale, il candore, e la timidità.

§. XLV. L' invenzione del linguaggio dalla parola, e l' invenzione della scrittura alfabetica, che rende permanente il primo linguaggio di sua natura passaggiero, fanno che l' uomo possa gettare il suo sguardo in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L' esperienza c' insegna, che gli uomini possono per mezzo della scrittura trasmetterci de' fatti, che son veri; e che la concorde testimoniaza degli scrittori circa alcuni fatti non si è giammai trovata fallace. Tutte le gazzette dell' Europa all' epoca, in cui Napoleone Bonaparte scese dal trono della Francia annunciarono questo avvenimento. Tutte le gazzette ugualmente hanno annunciato la morte del sommo Pontefice Pio VII. L' esperienza de' proprii occhi avrebbe potuto assicurare colui, che avesse dubitato della verità di tali fatti; dite lo stesso degli altri fatti simili. I fatti consegnati negli scritti possono colla conservazione degli scritti, che li contengono, trasmettersi alle future generazioni. È questa eziandio una verità di esperienza. Vi sono dun-

dunque de' fatti accaduti in tempi lontani, de' quali fatti noi possiamo conoscere la verità. Il linguaggio passaggiero della parola, quello permanente della scrittura alfabetica, e quello de' monumenti, possono dunque circa alcuni fatti essere motivi legittimi de' nostri giudizii. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

Credo utile di addurvi un altro esempio, in conferma di ciò che vi ho detto. Nel giorno cinque di Febbraro 1783 un terribile tremuoto, poi seguìto da altri, cagionò de' danni notabili alle Calabrie, ed ancora alla città di Messina. Gli abitanti de' paesi danneggiati furon obbligati di uscir fuori dalle loro abitazioni, e di costruirsi delle barracche per abitarvi: alcuni le hanno costruite in lontananza de' paesi diruti, i quali rimasero perciò deserti. Così accadde, per esempio, a Briatico, il quale fu costruito di nuovo vicino al mare, e Briatico antico presenta allo spettatore i segni delle sue ruine: altri hanno costruite le nuove abitazioni in un suolo contiguo all' antico abitato. Così accadde a Tropea, le cui nuove abitazioni furono costruite lungo ed all' intorno della strada detta dell' Annunciata. Molti, che sono stati testimoni oculari dell' avvenimento vivono ancora: molti altri appar-

partengono alle seguenti generazioni; i primi narrano a' secondi l' origine delle ruine che colpiscono i loro occhi, non meno che l' origine delle nuove abitazioni; ciascuno testimone oculare è istruito dalla propria esperienza, che tanto egli, che gli altri testimoni oculari narrano il vero; e che coloro i quali narrano il fatto ad altri, per averlo eglino inteso narrare da' testimoni oculari, narrano il vero. L' esperienza dunque c' insegna, che vi sono de' testimoni di udito, la cui testimonianza è verace, e che la tradizione orale unita a' monumenti può trasmettere alle generazioni future i fatti accaduti ne' tempi da queste generazioni lontani.

La memoria di questo tremuoto si trova depositata in una moltitudine di scritti, i quali ancora rimangono, ed i cui autori più non sono.

La propria esperienza istruisce dunque ciascun testimone oculare di questo notabile avvenimento, che per mezzo de' monumenti, della tradizione orale, e della scrittura alfabetica, si può conservare la conoscenza di alcuni fatti passati.

CA-

CAPITOLO IV.

Dell' origine de' nostri errori.

§. XLVI. Abbiamo spiegato i motivi legittimi della verità de' nostri giudizii, circa le cose esistenti. La coscienza, la sensibilità, la memoria, il raziocinio, e l' altrui testimonianza; sono appunto questi motivi. Io ve-ne ho dato un ragguaglio distinto.

Nella logica pura vi ho parlato della evidenza immediata, che costituisce gli assiomi; e dell' evidenza mediata eziandio, che costituisce il raziocinio puro. Ora l' evidenza consiste nella percezione di un rapporto fra le nostre idee: questa percezione è un fatto inferiore, che si manifesta alla coscienza. Tutta la scienza dell' uomo riposa dunque, in ultimo motivo, su la testimonianza della coscienza, e per conseguenza su di alcuni fatti primitivi.

Ciò però non impedisce, che la coscienza sia riguardata, come un motivo particolare de' nostri giudizii, circa i fatti relativi al nostro essere.

Intendendo col vocabolo di *evidenza* l' evidenza immediata solamente, i motivi

 legit-

legittimi de' nostri giudizii si possono ridurre a' sei seguenti, coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, raziocinio, testimonianza.

Ma se conosciamo i motivi, ed i fondamenti della verità, dobbiamo ancora conoscere i motivi, ed i fondamenti de' nostri errori. Una conoscenza siffatta è di somma importanza, per evitare gli errori che desolano l' impero della filosofia; e che, nel cammino ordinario della vita sono l' infausta sorgente di tanti mali, che opprimono il genere umano. La conoscenza della origine de' nostri errori appartiene alla scienza, che studiamo.

§. XLVII. I motivi de' nostri giudizii non possono essere altri, se non che quelli sei enunciati nel § antecedente. I nostri giudizii sono o veri, o falsi; gli stessi motivi sembra dunque, che debbano condurre lo spirito alla verità ugualmente, che all' errore. Ciò sembra che debba menarci allo scetticismo, cioè a quella filosofia la quale insegna l' impotenza assoluta dell' uomo a conoscere il vero. Ma esaminando attentamente la questione, e scendendo all' esame particolare, e circostanziato de' nostri errori si vedrà, che l' errore nasce supponendo come motivo de' nostri giudizii, ciò che non è tale.

La coscienza non può certamente ingannarci;

narci ; ma non tutto ciò , che si trova nella nostra coscienza , si trova nell' attenzione, e nella meditazione. Vi sono nel nostro spirito molte modificazioni, di cui sebbene avessimo la coscienza , non possiamo, ciò non ostante , averne, assieme colla coscienza, l' attenzione: esse ci sfuggono , e non possono da noi attentamente sentirsi. La differenza , che nella Psicologìa abbiamo stabilito , fra la coscienza e l' attenzione prova la verità , che abbiamo enunciato. L' atto del giudizio è un atto della meditazione : lo spirito non avendo presenti , allora che giudica ; tutte le modificazioni che accadono in se, e lasciandone sfuggire una parte , forma de' giudizii falsi.

Una moltitudine d' idee associate si uniscono alle idee sensibili : queste associazioni si fanno con tale rapidità , che non possiamo fissarle ; esse intanto influiscono su le determinazioni della nostra volontà ; noi ignoriamo perciò , in molte circostanze , tutti i motivi segreti , che influiscono su la nostra condotta , ed allora che ne' nostri giudizii escludiamo tali motivi , cadiamo nell' errore. Un uomo di lettere , per cagion di esempio alla veduta del merito che un altro possiede nello stesso genere di letteratura , prova del dispiacere , sembrandogli , che il merito del collega oscuri il proprio : se avverrà , che il

il collega pubblichi un' opera, in cui si ravvisa qualche errore; l' invidioso prenderà tosto la penna, per combatterlo con forza: egli crederà di fare ciò per amore della verità, ed intanto ubb dirà agli impulsi dell' invidia. L' amore della verità l' avrebbe forse fatto passar sopra l' errore, senza molto arrestarvelo, e muoverlo; ma l' invidia l' ha mosso a servirsi di questa occasione, per abbassare il merito dell' emolo: egli attende all' errore; ma non attende al moto d' invidia, che si associa all' idea dello scrittore; contro del quale vuole scrivere: questo motivo sfugge alla sua attenzione; egli giudica perciò falsamente, che fa un' azione virtuosa, nell' atto che ne commette una biasimevole pel motivo.

Le idee associate hanno una grande influenza su la nostra volontà, su i nostri gusti e perciò su i nostri giudizii: esse alcune volte rendono spiacevole ciò che era piacevole, ed al contrario: esse operano molte volte, senza che noi le osservassimo.

Da ciò provengono molti giudizii falsi, riguardo al nostro essere. La somiglianza, anche imperfetta, e molto lontana, con persona a noi cara, è già una raccomandazione per noi, perchè all' idea sensibile si associa con rapidità il fantasma della persona cara, e con questo l' affezione dell' amore.

La

La somiglianza, anche insignificante, col nostro nemico fa, che ci riesca odioso un uomo. Noi non osserviamo queste associazioni, sebbene esse abbiano luogo nel nostro spirito; e crediamo, che le idee delle persone, di cui parliamo, ci destano per se stesse un sentimento piacevole, o dispiacevole. L' influenza dell' associazione delle idee si estende su tutta la storia dello spirito umano.

Concludiamo. *La causa degli errori circa il nostro essere si è, che una parte di ciò che accade in noi, si nasconde alla nostra attenzione.*

Da ciò segue 1. che noi supponiamo alcune volte in noi de' motivi, che nelle nostre azioni o non influiscono affatto, o non influiscono, che molto poco. Se ignoriamo i veri motivi, che nellle nostre azioni ci determinano, ne concepiamo di quelli, che o non hanno alcuna parte alle nostre determinazioni, o non ne hanno quella che noi crediamo. Lo scrittore, di cui sopra abbiam parlato, ignorando che scrive mosso dall' invidia, crede di scrivere mosso dall' amore della verità. Si può concepire un motivo, e giudicare, che sia una perfezione l' agire per esso, e si può nello stesso tempo non esser mosso da un tal motivo. Quando dunque dalla coscienza di questa idea, e di questa

sto giudizio, si conclude l' esistenza del desiderio, e della passione come principii determinanti dell' azione, si cade in errore.

In secondo luogo segue, che noi molte volte prendiamo per *naturale* ciò che è un effetto di queste associazioni. Un cibo, per cagion di esempio, preso nella fanciullezza in un momento contiguo a quello in cui sia nato uno sconvolgimento nel corpo, diviene in appresso nauseoso: la sua idea si associa a quella dello sconvolgimento del proprio corpo: questa associazione ripetendosi diviene molto rapida, ed inosservabile; col progresso del tempo perciò dimenticandosi l' origine del disgusto questo si crede naturale.

§. XLVIII. I nostri giudizii circa il nostro essere possono dunque esser falsi per tre motivi, 1. perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2. perchè supponiamo in noi ciò che non vi è, 3. perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine.

Ma qual mezzo abbiamo per preservarci da questi errori? E qual mezzo ci si presenta, per poggiare su la testimonianza della coscienza de' giudizii veri? *Per esser certi che una cosa esiste in noi, è necessaria l' unione della coscienza coll' attenzione.* Ciò che è sentito esiste, e se ciò che è sen-

sentito è ancora osservato, il giudizio poggia allora su la testimonianza della coscienza, e diviene infallibile. Se rivolgendo l' attenzione su di me stesso, io ho una coscienza viva, e chiara, che formò un giudizio, potrei io forse dubitare un momento, che questo atto intellettuale esista in me? Noi abbiamo dunque un mezzo di esser certi de' giudizii affermativi, circa il nostro essere; ed un tal mezzo è l' unione dell' attenzione colla coscienza, o pure la coscienza stessa resa chiara dalla attenzione.

Riguardo a' giudizii negativi circa il nostro essere, abbiamo, per esser sicuri della loro verità, un mezzo indiretto. Quando siam certi, che una cosa esiste in noi; siamo certi ancora, che in noi non esiste una cosa ripugnante alla prima. *Condillac* conosce, e confessa il merito di *Locke*: egli riguarda il filosofo inglese come il primo autore della vera filosofia: egli concepisce dell' ammirazione per lui, e la manifesta a' suoi lettori; quando dunque il filosofo francese rileva alcuni errori del filosofo inglese; potrebbe forse egli dubitare, che alcun motivo d' invidia lo muova a rilevarli? La volontà di far conoscere il merito altrui non può certamente esistere insieme con quella di abbassarlo.

Egli

Egli è vero, che noi confondiamo alcune volte l' abito colla natura; ma da ciò non segue mica, che non abbiamo alcun mezzo per esser certi dell' esistenza di alcune facoltà naturali. L' abito nasce dalla ripetizione di alcune azioni; ma egli è necessario di supporre il potere di principiare le azioni medesime. Se non avessimo il potere di fare alcuni moti volontarii, come mai avremmo potuto apprendere a scrivere, a ballare, a cantare ec. L' associazione delle idee può render piacevole un' idea, che era dispiacevole, e viceversa; ma non bisogna egli supporre in noi una capacità naturale al piacere, ed al dolore? Senza di ciò come le associazioni influirebbero su i nostri gusti? Come nel mondo materiale vi sono de' fatti generali, al di là de' quali la filosofia non può penetrare, similmente nella costituzione dell' uomo vi ha un rapporto inesplicabile fra lo spirito e gli oggetti, a cui le sue facoltà si applicano, in virtù del quale questi oggetti son proprii a produrre alcune impressioni piacevoli, o dispiacevoli. Nell' uno, e nell' altro caso dobbiamo giungere a principii, di cui ci sarà impossibile di dare altra ragione, se non che la volontà del Creatore.

Io osservo in me stesso, che provo del piacere, mangiando alcuni dati cibi, quando ho

ho fame; bevendo dell' acqua fresca, e limpida, quando ho sete; osservo ancora, che questi piaceri si provano da tutti gli uomini in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi; potrò dopo di ciò dubitare un momento, che tali piaceri si debbano attribuire alla natura, e non mica all'abito e ad alcune associazioni accidentali?

Abbiamo dunque de' mezzi per preservarci dagli errori, ne' giudizii, che riguardano il nostro essere.

§. XLIX. L' evidenza consiste nella percezione di un rapporto d' identità fra due idee identiche, o nel rapporto di diversità fra due idee diverse. Lo spirito umano ha la facoltà di percepire immediatamente l' identità fra alcune idee identiche, e la diversità fra alcune idee diverse. Tosto che lo spirito esegue l' atto di comparazione fra due idee identiche, egli non può percepire fra di esse il rapporto di diversità; come non può percepire il rapporto d' identità paragonando due idee diverse. Subito che lo spirito compara una idea con un' altra identica, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto d' identità colla seconda: egli non può dunque trovar nella prima, coll' analisi, il rapporto di diversità colla seconda. Similmente se lo spirito compara un' idea

con

con un' altra diversa, egli aggiunge, per sintesi, alla prima il rapporto di diversità colla secònda; egli non può per conseguenza, in questo secondo caso, ritrovar nella prima coll' analisi il rapporto di diversità colla seconda.

Lo spirito comparando l' idea A colla idea B, l' effetto di questa comparazione si è di rendere l' idea A, la quale era assoluta ed isolata prima della comparazione, un' idea comparata coll' idea B; ora in un' idea comparata coll' idea B, si contiene la relazione della prima alla seconda; lo spirito separa perciò qnesta relazione coll' analisi, e dopo separata la riunisce con una nuova sintesi all' idea A. Tale è il procedimento del giudizio nel percepire i rapporti fra le idee, dal che si vede, che il giudizio, in questo caso, è sempre analitico, ed identico, sebbene abbia incominciato da una sintesi; ma egli non bisogna confondere l' operazione sintetica col giudizio sintetico.

Lo spirito non può dunque percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, nè un rapporto di convenienza fra due idee ripugnanti. Ciò sarebbe lo stesso che porre un' idea e toglierla insieme. Lo spirito paragonando l' idea di uno più uno coll' idea del due, non può non vedere, che

che queste due idee sieno identiche , e che uno più uno è due ; come non può non vedere , che il rosso è rosso. Similmente , paragonando l' idea del tre coll' idea del due, non può non vedere , che tre non è due , come non può non vedere , che il rosso non è bianco.

Da ciò sembra potersi dedurre , che l' errore non possa giammai aver luogo fra i giudizii , che i filosofi riguardano come principii necessarii. La questione di cui parliamo richiede tuttavia un esame diligente.

In primo luogo fa d' uopo distinguere il giudizio dalla proposizione : questa è il giudizio espresso colle parole ; o per dir meglio è l' espressione del giudizio colle parole. Un giudizio contraddittorio , è per me evidente , che non può aver luogo nello spirito ; ma non si può dir lo stesso della proposizione , e gli errori di calcolo lo dimostrano senza replica. Se sommando due numeri 5 e 7 dico, 5 più 7 è 14, io esprimo un rapporto d' identità fra due idee diverse , e pronuncio una proposizione falsa e contraddittoria. Ora un tale errore è possibile , ed i calcolatori ne fanno sovvente de' simili ; possono dunque di noi formarsi delle proposizioni false , e contraddittorie.

Potrebbe dirsi , che la proposizione 5 più

più 7 è 14, non é una proposizione primitiva, cioè un principio, come abbiam osservato nella logica pura, pagina 46. Io ne convengo, e soggiungo perciò un altro esempio. Se sommando dico 3 più 1 è 5, questa proposizione dee riguardarsi come un principio, ed un principio falso; e non è impossibile un tale errore specialmente in un calcolo molto lungo.

Osservate, che io posso legare e lego di fatto a questi vocaboli *tre più uno*, e *cinque*, separatamente, le idee corrispondenti; ma non posso percepire alcun rapporto d' identità fra queste idee; e perciò mi è impossibile di formare il pensiere corrispondente a questa proposizione *tre più uno è cinque*, vale a dire, che io non posso formare un giudizio contraddittorio, sebbene possa pronunciare una proposizione contraddittoria.

Osservate inoltre; che la proposizione enunciata è falsa, poichè sembra di esprimere un giudizio nell' atto che non ne esprimo alcuno. Colui che la pronuncia crede di esprimere un giudizio, e di avere nello spirito la nozione complessa, enunciata dalla proposizione; ed in ciò s' inganna. Un uomo può dunque credere di aver nello spirito alcune idee, che egli non ha.

La cagione di un tale errore è un abbaglio

baglio di memoria. Lo spirito aveva legato l' idea di tre più uno al segno 4, e l' idea di quattro più uno al segno 5; allora che dice: tre più uno è cinque, egli lega questa idea al segno 5, nell' atto che doveva legarla al segno 4; il segno 5 diviene in questo caso segno di una doppia idea; o per dir meglio cambia il suo primitivo significato. Ciò non avviene, se non che per abbaglio di memoria; poichè questa doveva riprodurre, ed associare all' idea di tre più uno il segno *quattro* non già il segno *cinque*.

Allora che leghiamo ai segni le nostre idee, noi supponiamo, che gli stessi segni ci presenteranno sempre le stesse idee; ed abbracciamo così nel nostro giudizio il passato, il presente, e l' avvenire. Così allora che io paragono il numero 4 a quello, che è espresso da 2 più 2; io non dico punto: i segni 4, e 2 *più* 2 mi somministrano in questo momento le tali idee; e perciò la proposizione, 4 *è* 2 *più* 2, mi somministra in questo momento l' espressione del giudizio d' identità, che io formo su queste idee; ma dico di una maniera assoluta: 4 *è* 2 *più* 2; cioè pronuncio, che gli stessi segni dovranno risvegliare le stesse idee, e perciò che la proposizione 4 *è* 2 *più* 2 dovrà esprimere lo stesso giudizio. Su questa sup-

posi-

posizione è fondato lo stabilimento degli assiomi, i quali si possono riguardare come formole, che servono ad annunciare, che le operazioni seguite su tali o tali segni daranno tali o tali prodotti. Se i vocaboli di *parte*, e di *tutto* non avessero un significato costante, che cosa mai diverrebbe la massima: *la parte è minore del tutto?*

La supposizione del costante significato de' segni è fondata su la legge della associazione delle idee; ma nella Psicologìa abbiam osservato, che alcune cause possono rompere l'associazione di cui parliamo. Un oratore imprende a recitare un discorso, un' idea estranea si frammette fra le idee associate, l' associazione si rompe, e la memoria manca. Noi esamineremo particolarmente gli errori della memoria.

§. L. L'origine delle nostre idee, come abbiam detto nella Ideologìa, è ne' sentimenti: la meditazione su di questi è la causa che le produce. Ora vi può essere più nei sentimenti di quello, che si trova nell' idea che la meditazione ci presenta. Se questa idea si crede che contenga gli stessi elementi contenuti nel sentimento, s' introduce fra l' idea ed il sentimento un falso rapporto d' identità. Se inoltre l' idea derivata da' sentimenti si paragona con un' altra,

altra, che le è identica; questa seconda si crede ancora identica col sentimento; e così nasce un nuovo errore. Si possono dunque, per difetto di attenzione, introdurre ne' rapporti d' identità, e di diversità degli errori. Ma questa causa de' nostri errori appartiene a quella, di cui abbiamo parlato nel §. 48, che consiste nel non osservare tutto ciò, che accade in noi, e nel lasciarne sfuggire una parte.

Vi ha eziandio un altro difetto di attenzione, che introduce fra le nostre idee de' falsi rapporti. Se il soggetto del giudizio è una nozione complessa, ed io, pronunciando il soggetto della proposizione, attendo all' intera nozione; non già rifletto successivamente alle sue parti, posso facendone la decomposizione nell' attributo del giudizio, omettere qualche elemento, ed introducendo l' identità fra il soggetto e l' attributo, pronunciare un giudizio ripugnante. Nel primo caso l' errore ha luogo paragonando un' idea con un sentimento, nel secondo caso l' errore nasce paragonando l' idea intera complessa colla stessa idea decomposta. Un esempio renderà chiaro ciò che io dico.

Noi abbiamo coscienza delle nostre sensazioni, e de' nostri giudizii; se prestando attenzione alla sensazione, ed al giudizio, un

un filosofo vuol formarsi una idea di queste modificazioni dello spirito, può avvenire, che egli se le formi in tal modo: *Sentire è essere modificato dagli oggetti esterni. Giudicare è provare più sensazioni insieme.* Dopo di ciò egli pronuncia il seguente giudizio: *giudicare è sentire.* Il rapporto d' identità fra l' idea di giudicare, e quella di sentire è esatto, in quanto si considera fra le idee, che il filosofo di cui parliamo si ha formato, essendo evidente, che le idee di provare più sensazioni insieme contiene l' idea di sentire. Ma nella idea del giudicare, che questo filosofo si ha formato, non vi entrano tutti gli elementi, che la coscienza percepisce insieme nell' atto del giudizio; in conseguenza nell' idea del giudicare vi ha meno di quello, che vi ha nel sentimento del giudicare, ed il rapporto d' identità fra l' idea, ed il sentimento non esiste affatto. Un filosofo esatto, il quale medita attentamente su l' atto di giudicare sentito dalla coscienza, vede, che nel giudizio su le sensazioni, vi è oltre delle sensazioni stesse un atto dell' attività dello spirito, che le compara; e che avere più sensazioni non è la stessa cosa che compararle, che l' avere più sensazioni insieme è una condizione per la loro comparazione, ma non

non è mica la comparazione stessa. Che la comparazione scovre o pone nell' idea comparata un rapporto; che dopo di questa operazione sintetica, si richiede un atto di analisi, con cui il rapporto si separa dall' idea comparata, ed indi un nuovo atto di sintesi, con cui il rapporto dall' analisi separato, si unisce all' idea comparata. Questa meditazione dell' atto del giudizio ci offre dello stesso un' idea diversa di quella del sentire, e ci fa conoscere la falsità della proposizione: *giudicare è sentire*. Questo stesso esempio può essere riguardato sotto un altro punto di veduta. Supponiamo, che il filosofo di cui ho parlato si accorga, che il giudizio consista nella percezione di un rapporto fra due idee, e perciò ne' giudizii affermativi nello attribuire un predicato ad un soggetto. Questa nozione del giudizio è esatta, e conforme alla coscienza; ma, per difetto di attenzione, può nel predicato della proposizione farsi un' inesatta numerazione degli elementi in questa nozione compresi, e formarsi il giudizio: *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto*, *e del predicato*. Ora queste due nozioni, *attribuire un predicato ad un soggetto*, ed *avere insieme la nozione del soggetto e del predicato*, non sono due nozioni perfetta-

fettamente identiche ; poichè nella prima si contiene ancora l' atto dello spirito , che attribuisce il predicato all' oggetto ; dicendo dunque : *giudicare è avere insieme la nozione del soggetto , e del predicato* , ed intendendo per giudicare , attribuire un predicato ad un soggetto , si pecca contro l' evidenza , supponendola ove non vi è ; e questo errore nasce da un difetto di attenzione , la quale abbracciando insieme, nella nozione complessa dell' atto del giudizio , tutti gli elementi , ne fa poi una inesatta numerazione nel predicato. Un tale errore è simile a quello , che commette un uomo , il quale abbracciando con un solo sguardo una moltitudine di cose , imprendendone la numerazione ne lascia alcune.

Formiamoci idee esatte , cioè conformi a' sentimenti. Allorchè leghiamo ad un vocabolo una nozione complessa , determiniamo con attenzione ripetuta il numero de' suoi elementi. Procuriamo , che il significato del vocabolo rimanga invariabile ; così potremo evitare gli errori , che nascono da' motivi apparenti della coscienza , e dell' evidenza.

§ LI. Se ne' giudizii , che formiamo su gli oggetti , che colpiscono i nostri sensi, ci limitiamo ad affermare ciò che si trova chiaramente contenuto nelle nostre sensazioni: i no-

nostri giudizii saranno esatti. Ma noi non osserviamo sempre questa regola; e sovvente affermiamo più di quello, che la sensazione ci dice.

Le sensazioni sono i diversi modi di sentire, o di percepire gli oggetti esterni. Nell' idea della sensazione si contiene dunque la realità dell' oggetto esterno; ma i diversi modi di percepirlo appartengono al principio che sente e sono sue modificazioni; poichè i diversi modi di percepirlo sono percezioni diverse, e le percezioni sono modificazioni dell' essere che percepisce; non si debbono perciò confondere le nostre maniere di percepire le cose al di fuori di noi colle proprietà assolute di queste cose; quali proprietà ci rimangono ignote. Intanto sembra, che noi abbiamo l' abito, o un pendìo naturale, a confondere le nostre interne modificazioni colle proprietà degli oggetti esterni. Egli sembra, che noi riferiamo gli odori, i sapori, i suoni, il caldo, il freddo, i colori ec. al di fuori di noi.

Alcuni filosofi pensano, che gli uomini non cadono a tal riguardo giammai in errore, cioè che niun uomo del volgo giudica falsamente essere le nostre sensazioni negli oggetti esteriori; e che l' imperfezione del lin-

linguaggio sia la causa, che ci fa attribuire al volgo degli uomini un tale errore. Il vocabolo *calore*, per cagion di esempio, esprime due cose molto differenti, cioè il sentimento del calore, che proviamo in noi, ed inoltre la qualità che ha il fuoco di produrre in noi questo sentimento di calore. Siccome dunque preso il vocabolo di *calore* nel secondo significato, non si può negare, che il calore convenga al fuoco; così non si può attribuire al volgo degli uomini alcun errore, quando esso giudica, che il fuoco è caldo. Per poter attribuirgli l' errore, bisognerebbe supporre, che il volgo attribuisca il calore al fuoco nel primo significato; ma chi mai, dicono questi filosofi, de' più grossolani del volgo ha giammai giudicato, che il sentimento del calore si trovi nel fuoco come si trova in noi?

La materia che si occupa merita certamente di essere diligentemente esaminata. In primo luogo fa d' uopo determinare esattamente lo stato della questione. Per fare ciò divido la proposta questione nelle sue parti. Domando 1. *Vi ha egli effettivamente nel nostro spirito l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni; cioè, le nostre sensazioni si mostrano esse alla nostra coscienza, come essendo fuori del nostro*

stro spirito ? Supponendo incontrastabile questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni , domando 2. *qual' è l' origine di questa appareuza : è essa un prodotto della natura , o dell' abito ?* 3. *Se è un prodotto della natura come sostenere, che la testimonianza della coscienza non c' induca necessariamente in errore ?* 4. *Il volgo degli uomini forma esso de' giudizii volontarii e meditati , che sul rapporto delle nostre sensazioni agli oggetti esteriori son falsi ? cioè, giudica esso che le nostre sensazioni sono negli oggetti esterni ?*

§. LII. L' apparenza esteriore delle nostre sensazioni mi sembra incontrastabile. I corpi che ci circondano, ci appariscono fuori di noi. Ora questi corpi se si riguardano , relativamente a noi , con *Condillac* , come un complesso di sole nostre sensazioni ; in tal caso l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è incontrastabile. Io ho riguardato la sensazione come la percezione di un soggetto esterno : noi non possiamo sentire i soggetti senza i loro modi : i modi assoluti de' soggetti esterni ci sono interamente ignoti ; siamo perciò obbligati a rivestire i soggetti esterni di modi relativi , cioè delle sensazioni che questi soggetti ci producono ; le nostre sen-

sensazioni debbono perciò sembrarci negli oggetti. Le nostre sensazioni sono i diversi modi in cui noi sentiamo i soggetti esterni, cioè i diversi modi in cui questi ci appariscono; ora essendo la sensazione il modo, in cui il soggetto esterno ci apparisce, dee mostrarsi alla coscienza come il modo di questo soggetto che apparisce; ed avere, in conseguenza, un' apparenza esteriore. Se, per esempio, immergo un remo nell' acqua; esso mi apparirà rotto; il rompimento è un mio modo di vedere il remo, vale a dire è un modo della mia visione di questo corpo; il remo dall' altra parte apparisce a me in questo modo, il che vale quanto dire, che questo modo mio di vederlo ha un' apparenza esteriore. È dunque, secondo la mia dottrina, della natura delle nostre sensazioni, di avere un' apparenza esteriore.

Ciò si conferma in un modo chiaro coll' esempio de' colori. Questi ci appariscono chiaramente al di fuori, e come sparsi su la superficie degli oggetti esterni. Così il verde si vede nelle piante; la bianchezza nella neve, e nel latte; la rossezza nel sangue ec.

Se voi toccate colla mano la superficie di un marmo freddo; la freddezza vi sembrerà estendersi su la superficie di questo mar-

marmo ; lo stesso vi accade riguardo al caldo, esso vi sembrerà distendersi su la superficie de' corpi caldi.

L' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è dunque incontrastabile. Essa lo è sotto un altro riguardo. Noi non solamente riferiamo le nostre sensazioni agli oggetti esterni ; ma eziandio a' nostri organi sensorii. Il sentimento del caldo, e quello del freddo non solamente ci sembrano ne' corpi, che la mano tocca ; ma eziandio nella mano stessa ; similmente i sapori ci sembrano nella lingua, gli odori nel naso. ec. I dolori si sentono nelle parti offese del nostro corpo, e generalmente ci sembra, che tutte le nostre sensazioni sieno nelle parti del nostro corpo.

Ma questa apparenza esteriore delle nostre sensazioni è ella un prodotto della natura, o dell' abito ? È questa la seconda questione, che ci abbiam proposto di risolvere.

Secondo *Malebranche*, noi riferiamo le nostre sensazioni al di fuori di noi, in forza di un giudizio naturale, e necessario.

Secondo *Condillac*, la sola sensazione di resistenza ha, in origine, un' apparenza esteriore ; le altre nella loro origine ci appariscono come interne modificazioni del me. Il tatto in seguito ci fa giudicare, che le sen-

sazioni ci vengono dagli oggetti esterni: questi giudizii ripetendosi si rendono abituali, e rapidi; perciò sfuggono all' attenzione. L' associazione di questi giudizii altera e corrompe le sensazioni stesse, le quali acquistano perciò un' apparenza esteriore. Il filosofo francese, senza parlare di questa alterazione delle sensazioni, la quale non può filosoficamente spiegarsi, avrebbe potuto dire, che l' apparenza esteriore delle sensazioni consiste nel sentimento unico della coscienza, il quale abbraccia insieme le sensazioni, ed i giudizii abituali, che si associano.

Altri ideologi riguardano tutte le sensazioni; come incapaci da se stesse, a manifestarci un di fuori, ed attribuiscono questa funzione al giudizio. Secondo questa opinione l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è interamente un prodotto dell' abito.

Da quanto ho detto di sopra, potete conoscere, che secondo la mia dottrina, l' apparenza esteriore della sensazione è nella natura stessa della sensazione. Leggete il capitolo secondo della Psicologìa.

Concludiamo: *l' apparenza esteriore delle nostre sensazioni è un prodotto della natura, non mica dell' abito.*

§. LIII. La sensazione si offre alla coscienza, come legata al soggetto che sente, ed

ed all' oggetto sentito. Ora essa è realmente legata al soggetto, che sente, essendo una modificazione di questo soggetto, ed è realmente legata all' oggetto sentito, essendo il modo in cui questo apparisce.

Quando dunque il giudizio si limita a sviluppare ciò, che si trova nel sentimento della coscienza, non può esser falso; ma quando confonde il modo in cui l' oggetto ci apparisce, col modo in cui l' oggetto esiste, indipendentemente dalle nostre percezioni; in tal caso il giudizio è falso dicendo dippiù di ciò, che è contenuto nel sentimento della coscienza. Se gli oggetti esterni non agissero sul principio che sente; questo non potrebbe percepirli, il principio sensitivo riceve dunque un' impressione dall' oggetto sentito. Ricevere un' impressione è, per lo spirito, sentire un agente: lo spirito non sente l' agente se non pel modo in cui è affetto da questo agente; egli riveste perciò l' agente della sua interna modificazione. Alcuni paragoni, de' quali fanno uso in casi simili; i filosofi della scuola di *Kant*, rendono maggiormente chiaro ciò che io vi dico. Quando l' acqua si getta in un vase, essa riceve la forma del vase stesso; e se il vase potesse veder l' acqua che agisce su di esso, vedrebbe l' acqua rivestire la propria forma

 del

del vase. L' esistenza esterna si manifesta allo spirito agendo su di esso; e perciò per mezzo della sensazione: le sensazioni diverse sono i modi diversi di percepire l' esistenza esterna, sono le diverse forme interiori dello spirito, e queste forme divengono ancora le forme degli oggetti esterni, cioè ci appariscono negli oggetti.

Se guardate gli oggetti con occhiali verdi, il verde degli occhiali apparisce negli oggetti stessi; se alcuno è itterico, il giallo de' suoi occhi apparisce ancora negli oggetti guardati.

In ogni sensazione fa d' uopo perciò distinguere la materia, e la forma: la materia è l' azione dell' oggetto esterno sul me: la forma è la modificazione interna del me, prodotta da questa azione. Se non vi fosse la materia, l' apparenza esteriore della sensazione sarebbe impossibile. Le forme poi, di cui rivestiamo la materia stessa, son diverse, come son diverse le nostre sensazioni. Lo zuccaro, per cagion di esempio, si manifesta in un modo per mezzo degli occhi, in un altro per mezzo delle mani, in un altro per mezzo del gusto.

Concludiamo. *Per non cadere in errore ne' giudizii, che sono appoggiati su la testimonianza de' nostri sensi, fa d' uopo*

po

non confondere il modo, in cui le cose esterne ci appariscono, col modo in cui queste stesse cose esistono, indipendentemente dalle nostre sensazioni.

Malebranche, nella ricerca della verità, esprime la regola per gli errori de' sensi a questo modo: *non si dee formar giammai per mezzo de' sensi il giudizio, di ciò che le cose sono in se stesse; ma soltanto della relazione, che esse hanno col nostro corpo.*

§. LIV. Ma il volgo degli uomini, confondendo il modo in cui gli oggetti esterni ci appariscono, col modo assoluto in cui questi esistono, giudica egli forse, che le nostre sensazioni sieno negli esterni oggetti? Ed eccoci finalmente alla quarta delle questioni, che nel §. 51. ci abbiam proposto di risolvere.

Domando a' filosofi, che fanno il volgo tanto sapiente: vi ha alcuno fra il volgo, che non creda incontrastabile essere la neve bianca, il sangue rosso, il fico verde, e generalmente tutti i colori trovarsi ne' corpi? Riguardo a' colori, si riconosce facilmente, che il volgo degli uomini cade in errore giudicando, che sieno ne' corpi; ma riguardo a' suoni, agli odori ec. sembra, che la cosa non sia nello stesso modo: ma io domando

di

di nuovo: vi ha egli alcun idiota, il quale giudichi, che il suono non sia ne' corpi, se non che un moto delle particelle dell' aria, comunicato dal corpo sonoro, col qual moto queste fanno un' impressione, cioè comunicano del moto all' organo dell' udito? Vi ha egli alcun idiota, il quale sappia, che l' odore, considerato ne' corpi, altro non sia, se non che un moto comunicato all' organo dell' odorato dalle piccole particelle distaccatesi dal corpo odorifero? Io per me confesso, di non aver trovato tanta sapienza nel volgo degli uomini.

Concludiamo, che gli uomini idioti giudicano, esser le nostre sensazioni negli oggetti esterni che le producono; e che noi siam obbligati a Cartesio, ed alla filosofia, del sapere rispondere con giuste distinzioni a queste questioni confuse, ed indeterminate, cioè se il fuoco sia caldo, l' erba verde, lo zuccaro dolce, ec. Si dee rispondere a tali questioni, distinguendo il senso equivoco de' vocaboli, ch' esprimono le qualità sensibili. Se per calore, freddo, sapore, colore ec., s' intende tale o tale disposizione di parti, o qualche moto incognito delle parti insensibili; in tal caso il fuoco è caldo, lo zuccaro è dolce, l' erba è verde. Ma se per calore, e per i vocaboli, che denotano le

altre

altre qualità sensibili, s' intende ciò che il fuoco mi fa provare, ciò che mi fa provare lo zuccaro, ciò che io vedo guardando l' erba, in tal caso il fuoco non è caldo, lo zuccaro non è dolce, l' erba non è verde, poichè queste sensazioni sono modificazioni del mio spirito.

La ragione per cui i vocaboli, i quali denotano le qualità sensibili, chiamate *qualità seconde*, hanno in filosofia un doppio senso si è, che le lingue non sono state inventate da' filosofi, ma dal volgo degli uomini; e che i filosofi si servono spesso de' vocaboli ordinarii delle lingue. Presso il volgo i vocaboli, di cui parliamo, non hanno se non che un solo senso; ma è necessario che ne abbiano uno doppio in filosofia.

Non solamente gl' idioti; ma eziandio i filosofi sono, alcune volte, ingannati da' sensi. Malebranche, il quale nel primo libro della sua opera della ricerca della verità, ha sagacemente sviluppato gli errori de' sensi, non dice egli forse, che i colori si dipingono in fondo dell' occhio su la retina? Condillac, non rimprovera forse lo stesso errore a Buffon? Su la retina non vi sono colori; ma solamente de' moti prodotti da' raggi della luce.

* §. LV.

§. LV. La confusione del modo apparente degli oggetti esterni, col modo assoluto della loro esistenza, è il principio generale, con cui ne' giudizii, che si versano su le cose in se' stesse considerate. Si spiegano tutti gli errori de' sensi, ma in molti casi cadiamo in errore, paragonando questi modi apparenti fra di essi.

Alcune volte, allora che un oggetto ci fa provare in certe circostanze, una determinata impressione; noi giudichiamo, che ci farà eziandio provare la stessa impressione in altre circostanze. Per darvene degli esempii distinguo le circostanze in esterne, ed interne. Se voi guardate una torre quadrata in lontananza, la vedete rotonda; v' ingannereste giudicando, che la vedrete ancora rotonda, guardandola davvicino. La circostanza esterna della distanza è qui cambiata. Se guardate un oggetto con una certa lente vi apparisce di un modo; v' inganneresle giudicando, che vi apparirà nello stesso modo guardato ad occhio nudo, o con una lente diversa, le circostanze esterne delle due osservazioni enunciate sono diverse. Se, nella vostra gioventù, leggete con facilità, ad occhio nudo, un libro scritto in minuti caratteri; v' ingannereste giudicando, che cambiata la circostanza interna dell' organo,

gano, nell'età senile; voi potrete colla stessa facilità ad occhio nudo legger lo stesso libro. Se un certo cibo vi riesce grato, mangiandolo quando siete sano, ed avete fame; v' ingannareste giudicando, che tale dovrà sembrervi quando o siate ammalato, o siate sazio. Le circostanze interne ne' due casi allegati sono diverse.

Sovvente nell' occasione delle impressioni, che un oggetto trasmette ad un de' nostri organi, noi pretendiamo di giudicare di quelle, che lo stesso oggetto trasmetterà ad un altro organo, che nello stesso istante non è affetto dall' oggetto. Così, per cagion di esempio, vedendo in lontananza una torre rotonda, se giudichiamo, che toccandola proveremo le impressioni, per mezzo del tatto, che sogliono destarci i corpi rotondi cadremo in errore.

In tutti questi errori noi facciamo dire a' sensi ciò che essi non dicono. Se giudico: *la torre, che in questa distanza mi apparisce rotonda, mi apparirà anche rotonda, guardandola davvicino.* Il mio giudizio sarà falso; ma esso dice dippiù di ciò che è contenuto nelle sensazioni. Se mi limitassi a sviluppare ciò che si contiene nelle sensazioni, io direi solamente: *la torre che guardo mi apparisce rotonda:* que-

questo giudizio sarebbe esatto. Similmente se dico: *la torre che io vedo cogli occhi di figura rotonda, mi apparirà anche di figura rotonda per mezzo del tatto*: il mio giudizio può esser falso, perchè dice più di quello, che la sensazione contiene. I sensi non giudicano; essi dunque non ingannano giammai, e l'errore consiste solamente ne' nostri giudizii: questi saranno falsi allora che si estenderanno al di là della testimonianza de' sensi.

Noi c' inganniamo dunque, o concludendo da ciò che ci apparisce a ciò che è, o concludendo da ciò che ci apparisce in cèrte circostanze a ciò, che dovià apparirci in circostanze diverse. Le apparenze sensibili dipendono dall' azione degli oggetti esterni, dalla natura e dallo stato degli organi, su di cui gli oggetti esterni agiscono. Se l' azione dell' oggetto cambia, sebbene l' oggetto sia lo stesso, l' apparenza cambierà; se lo stato dell' organo cambierà, sebbene l' azione dell' oggetto fosse la stessa; l' apparenza cambierà.

Gli esseri sensitivi tanto nella stessa spezie, che nelle spezie diverse, son provveduti di diversi organi sensorii. Da ciò segue, che eglino debbono provare sensazioni diverse, e che, in conseguenza, il mon-

mondo sensibile è diverso, tanto per ciascun individuo della stessa spezie, che per gl' individui di spezie diversa.

Alcuni spingono al di là del giusto la diversità delle sensazioni, delle quali parliamo. Noi crediamo, dice l' illustre autore della ricerca della verità, che tutti vedano il Cielo azzurro, i prati verdi, tutti gli oggetti visibili nella stessa maniera, in cui noi li vediamo, e così si dica delle altre qualità sensibili degli altri sensi. Molti faranno, egli segue a dire, le maraviglie, che io sparga il dubbio su cose da loro credute indubitabili; eppure io sostengo, non aver essi alcun dato sicuro, per giudicare così. S' egli avvenga, che i medesimi oggetti non producano gli stessi moti nel cervello di diversi uomini; non ecciteranno certamente nella lor anima le medesime sensazioni. Or mi sembra indubitabile, continua il filosofo citato, che gli organi de' sensi di tutti gli uomini non essendo nella stessa maniera disposti non possono ricevere da oggetti uguali impressioni uniformi. I colpi di pugno, per esempio, che i facchini dannosi à vicenda nel salutarsi sarebbero capaci di storpiare le persone delicate; quindi non essendovi due soli individui al mondo, di cui gli organi ed i sensi sieno perfettamente

con-

concordi, non può esser certo esistere due individui, che abbiano tutti affatto le medesime sensazioni degli oggetti medesimi.

Gli scettici, per combattere la realità delle nostre conoscenze, si son serviti della differenza, che si osserva tra le sensazioni non meno degli uomini, che degli altri esseri sensitivi. Ma gli sforzi dello scetticismo son vani. Se la differenza delle sensazioni, della quale abbiamo parlato, è un fatto incontrastabile; segne esser falso, che noi dobiamo sospendere il giudizio su di tutto, come lo scetticismo pretende.

Esaminando diligentemente la questione, si vede, che questa differenza non impedisce pertanto, che tutti gli uomini in alcune circostanze ricerchino, e fuggano gli stessi oggetti; e che eglino s' intendano parlando delle loro sensazioni.

Tutti i bambini si alimentano col latte. Tutti gli uomini provano del piacere nella unione de' due stessi. L' uso del pane è universale. La differenza, che ci si oppone non è dunque tanta, quanta ci si vuole far credere: essa lascia sussistere molte similitudini.

Le grandezze sensibili de' corpi son diverse, secondo la diversità degli organi degli individui; ma i rapporti di queste gran-

grandezze sono gli stessi per tutti. Un palmo non apparisce della stessa grandezza a tutti; ma tutti, trovano il medesimo rapporto fra un palmo ed una canna, ritrovando che la prima grandezza misura otto volte la seconda.

Ricordatevi ancora di ciò che vi ho detto di sopra, che alcune associazioni accidentali influiscono molte volte a rendere disgustoso, ciò che naturalmente era piacevole; e piacevole ciò che su le prime era disgustoso. Non si dee confondere l' abito colla natura.

Ciò che risulta dalla differenza delle sensazioni è, che nelle sensazioni non vi ha niente di assoluto, e di universale; e che vi sono tante maniere differenti di percepire la natura, quante specie di esseri sensitivi vi sono, e quante organizzazioni differenti.

§. LVI. Il mondo sensibile non è dunque il mondo reale; il mondo della sensibilità umana non è il mondo dell' intelligenza divina. È questa una verità incontrastabile in filosofia. Se in una notte serena, guardate il Cielo stellato, esso vi sembrerà come un concavo azzurro, nella cui superficie sono, come tanti chiodi, affisse le stelle, le quali vi appariscono di una grandezza minore di quella di un pomo, e ad uguali distanze da voi. E questa volta azzurra vi sembrerà, che si

si muova intorno a voi da Oriente in Occidente. Tale è il Cielo dello spettatore, ma non è mica questo il Cielo dell' Astronomo. Le stelle non sono affisse ad una superficie concava; esse hanno una grandezza notabile, che supera la forza della nostra immaginazione: esse non sono ad uguali distanze da noi. Il moto di questa volta azzurra da Oriente in Occidente non è che apparente. Così il Cielo dello spettatore; che è quello de' sensi sparisce all' occhio della ragione, per dar luogo al Cielo dell' Astronomia.

Ma il Cielo dell' Astronomia è esso l' universo reale, o pure non è ancora altro, se non che l' universo *fenomenico*? Eccoci gettati in una nuova, e più spinosa questione. Tutti i filosofi convengono, che non possiamo, per mezzo de' sensi, percepire le cose esterne, come sono in se stesse. Eglino convengono ancora, che non tutte le parti di un corpo sono accessibili a' sensi; e che perciò non possiamo, per mezzo de' sensi, percepire la grandezza vera ed assoluta de' corpi, e la loro vera figura. Si confessa, in conseguenza, oggi da tutti i filosofi, che l' estensione non esiste nel modo, in cui noi la percepiamo. Ma si domanda di sapere, se l' estensione abbia un' esistenza assoluta, cioè se la triplice dimensione in lun•

lunghezza, larghezza, e profondità, quale che siasi, sia una realità in se, o pure un fenomeno.

Cartesio, che conobbe tanto bene gli errori de' sensi, non è stato in questa materia esente dalla illusione. Egli riconobbe la realità dell' estensione, e distinse le qualità primitive de' corpi dalle qualità seconde. Leggete su questa distinzione i §. 15, e 16 della Psicologia. Ma su di qual motivo, domando a *Cartesio*. Stabilite voi la realità dell' estensione? Non ne potete addurre altro fuori della testimonianza de' sensi. Ma se gli oggetti sensibili ci sembrano colorati, caldi, freddi, odoriferi, ec. ancorchè non lo sono, perchè non potrebbero essi sembrarci estesi, sebbene realmente non fossero tali? *Condillac*, nel trattato delle sensazioni, ha su questo punto ragionato con precisione; egli domanda: *l' estensione esiste?* e risponde così alla questione proposta: Allorchè l' anima ha il sentimento del toccare, che cosa percepisce ella, se non che le proprie modificazioni? Il tatto non è dunque più credibile degli altri sensi; e poichè si conosce, che i suoni, i sapori, gli odori, ed i colori, non esistono mica negli oggetti, potrebbe essere che l' estensione ancora non vi esistesse. Se non vi è estensione

si

si dirà, non vi sono corpi. Quantunque non esistesse l'estensione, non sarebbe ciò una ragione, per negare l'esistenza de' corpi. Tutto ciò, che si potrebbe ragionevolmente inferire sarebbe, che i corpi sono esseri, che cagionano in noi sensazioni, e che hanno proprietà, su le quali noi non sapremmo assicurare cosa alcuna. Ma s' insisterà, egli è deciso dalla scrittura, che i corpi sono estesi, e rendere almeno la cosa dubbiosa. La scrittura non decide nulla su questo soggetto. Ella suppone i corpi estesi, come li suppone colorati, sonori ec.; e questa è certamente una di quelle questioni, che Dio ha voluto abbandonare alle dispute de' filosofi Concludiamo dunque col filosofo francese, che i sensi non ci autorizzano mica a riguardare l' estensione come una realità.

Ma voi, mi si potrebbe replicare, avete ammesso, che l' esistenza esterna sia multiplice, vale a dire un aggregato di soggetti; avete perciò ammesso la realità dell' estensione.

Io nego la conseguenza. Supponiamo, per un momento colla scuola di *Leibnitz*, che i primi elementi della materia sieno semplici, cioè unità metafisiche, chiamate perciò *monadi*. Questi elementi sarebbero inestesi; l' estensione non sarebbe, in conse-

sc-

seguenza, una qualità reale; poichè una qualità reale dee essere la qualità di una sostanza, e non vi ha in questa ipotesi alcuna sostanza, che sia estesa. Le monadi essendo semplici, non hanno parti; senza parti, esse sono senza estensione; senza estensione sono senza figura, non posson occupare spazio, o essere in un luogo; non occupando spazio non son capaci di moto.

Se l' estensione, la figura, il luogo, il moto, non convengono ad alcuna monade in particolare; non convengono ancora ad un aggregato di monadi; non potendo esservi alcune realità ne' composti, che non sia ne' componenti. Una collezione di cose inestese non potrebbe produrre l' estensione: bisogna ragionare dello stesso modo sul luogo, la figura, il moto. L' universo, o l' aggregato di tutte le monadi, non occupa dunque uno spazio più reale, che un solo essere semplice; e non vi ha propriamente in questo aggregato nè estensione, nè figura, nè moto. Non bisogna dunque considerare queste cose come tante realità: esse non sono, se non che fenomeni, apparenze, come i colori, ed i suoni.

Quando dunque ci si domanda, se l' estensione sia una realità, o un fenomeno; noi

noi risponderemo distinguendo, e sviluppando il significato del vocabolo *estensione*. Se per estensione s' intende la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità, che noi percepiamo, per mezzo della vista, e del tatto ne' corpi; l' estensione può benissimo essere un fenomeno, cioè un nostro modo di percepire gli aggregati delle monadi. Se poi per *estensione* s' intende la moltitudine delle monadi, che agiscono le une su le altre, e sul nostro spirito ancora; in tal caso l' estensione è una realità; poichè le monadi, nell' ipotesi di cui parliamo, sono reali; la loro azione reciproca, e su *me* è reale ancora.

Osservate, che io ammettendo l' azione reale reciproca delle monadi fra di esse, e sul *me*, mi allontano in questo punto dalla dottrina di *Leibnitz*, il quale rende il nostro spirito, e ciascuna monade, indipendente da qualunque influenza straniera.

La stessa osservazione dee farsi sul moto. Se per *moto* s' intende il moto, che si manifesta ne' corpi, cioè il percorrere successivamente uno spazio; in tal caso il moto può benissimo essere un fenomeno; ma se per *moto* s' intende il cambiamento nel modo di esistere di un aggregato di monadi; il moto può essere reale.

§. LVII.

§. LVII. Ma la dottrina leibniziana, su la semplicità degli elementi de' corpi, è ella possibile? Non è forse un' assurdità palpabile, che l'estensione nasca da ciò che non è esteso? Confesso, di esser sorpreso che filosofi di qualche penetrazione abbiano potuto riguardar questo argomento, come una solida difficoltà contro la dottrina delle monadi. Una cosa estesa, si dice, non può esser composta, se non che di cose estese; un albero, io rispondo, non può dunque esser composto se non che di alberi, un animale non può esser composto, che di animali? Ma mettiamo un poco di precisione ne' nostri ragionamenti. Se l' estensione non è che un fenomeno, un' apparenza; essa non è che un modo nostro di percepire l'esistenza esterna; ed in tal caso l' estensione può esser prodotta da ciò che non è esteso, come il fenomeno del suono è prodotto da ciò che non è suono, quello del colore da ciò che non è colore, e generalmente tutte le qualità seconde, che noi riferiamo a' corpi, non suppongono in questi nulla di simile ad esse. Il fenomeno dell' estensione può dunque nascere dall' azione moltiplice e confusa delle monadi esterne su lo spirito. Se poi per estensione s' intende l' aggregato degli esseri semplici, che agiscono gli uni su-

sugli altri ; in tal caso è evidente, che la realità dell' estensione è la realità de' semplici, che la costituiscono. Non si oppone dunque nulla di solido alla semplicità degli elementi de' corpi.

Non solamente la dottrina delle monadi non è combattuta da alcuna ragione solida; ma essa mi sembra stabilita su di un raziocinio incontrastabile.

I corpi, oggetto dell' esperienza esterna, sono de' composti. Ogni composto è un condizionale, che suppone la condizione de' componenti. Se questi sono ancora composti, sono eziandio essi condizionali; perciò ammesso il condizionale non si pone la serie completa delle condizioni, ed in conseguenza l' assoluto. Ciò è un' assurdità, come abbiamo dimostrato nel capitolo V. §. XIV. dell' Ideologia. I componenti de' corpi non possono dunque, in ultima analisi, essere composti: essi debbono esser semplici, cioè monadi.

Da ciò si vede, che i filosofi i quali riguardano gli elementi de' corpi come estesi, e perciò come composti, ammettono un progresso in infinito di condizionali, senza l'assoluto; intanto questi stessi filosofi, cercando di stabilire l' esistenza di Dio, riguardano come impossibile un tal progresso, il che è una contraddizione. Eglino rigettano il progresso

in

in infinito allora che cercano la causa efficiente di un dato effetto, ed eglino l' ammettono allora che si tratta della causa materiale. Ma questi filosofi non hanno meditato sul fondamento comune di tali raziocinii. Un composto è un condizionale, ed i componenti sono la causa materiale del composto, e perciò la condizione di esso; ora la ragione per cui ammesso il composto si debbono ammettere i componenti è il principio più generale: *ammesso il condizionale, si dee ammettere la condizione*. Lo stesso principio generale serve a stabilire la proposizione: *ammesso un effetto si dee ammettere la causa efficiente di esso*: l' effetto è il condizionale, e la causa efficiente è la condizione. Ora per dimostrare l' esistenza di Dio, noi diciamo, che ammesso un effetto si dee ammettere una causa prima efficiente, per la ragione che ripugna di porre per condizione di un condizionale una serie di condizioni, che sieno ancora condizionali. Dello stesso principio si servono i difensori delle monadi, per istabilire la causa prima materiale della composizione de' corpi. Se i componenti de' corpi non sono semplici, non vi è la causa prima materiale della composizione de' corpi; e se non vi è questa causa prima della composi-

si-

sizione, è falso che ammesso il condizionale si debba ammettere ciò che non è condizionale. Resto veramente sorpreso, che gli avversarii delle monadi non si sieno accorti di questa evidente contraddizione. Tanto può su di essi l' illusione de' sensi. Eglino dicono: i sensi ci mostrano i corpi estesi; essi sono dunque realmente, ed in se stessi estesi. Ma non hanno eglino stabilito per principio, che i sensi non possono farci percepire le cose come sono in se stesse? E perchè dunque abbandonarono quì un tal principio, per gettarsi in evidenti contraddizioni?

I filosofi che riguardano gli elementi de' corpi come estesi, son divisi in due partiti, alcuni credono questi elementi essenzialmente estesi e divisibili; e sostengono in conseguenza, la divisibilità della materia in infinito; altri credono questi elementi essenzialmente estesi, ed indivisibili. Tutte e due queste opinioni son combattute dal principio: *ammesso il condizionale si dee ammettere l' assoluto*; poichè in tutte e due queste opinioni si ammette una serie di condizioni, che son tutte condizionali; e perciò dato il condizionale non si ammette la serie completa delle condizioni.

La dottrina delle monadi è contraria ugualmente al materialismo, ed allo idealismo

lismo. Il materialismo riguarda come impossibile l' esistenza dell' essere semplice ; e la dottrina delle monadi insegna , che l' esistenza del corpo è impossibile senza l' esistenza degli esseri semplici. L' idealismo partendo dalla supposizione, che l' estensione sia una realtà , deduce da questa supposizione l' impossibilità dell' esistenza de' corpi, per l' impossibilità dell' esistenza dell' estensione ; e la dottrina delle menadi riguardando la triplice dimensione in lunghezza, larghezza, e profondità , che si manifesta a' sensi , come un fenomeno ; e ponendo la realità dell' estensione nell' aggregato degli esseri semplici, distrugge la pretesta impossibilità dell' esistenza de' corpi.

La dottrina delle monadi ha uno svantaggio, ed è l' unione delle opinioni particolari di Leibnitz su la natura delle monadi. Secondo il filosofo alemanno le monadi non possono agire l' una su l' altra : esse son tutte , non esclusi gli elementi de' corpi , dotate di percezione : ciascuna di esse si rappresenta l' intero universo , sebbene non in un modo distinto. Noi non abbiamo adottato queste opinioni : ci siamo limitati a stabilire , che i sensi non ci autorizzano a riguardare l' estensione , cioè la triplice dimensione sensibile , come una realtà ; e

Con-

Condillac stesso conviene di questa verità. Consultando l'evidenza, abbiamo riconosciuto, che l'esistenza del composto è inseparabile da quella de' semplici. L'estensione è il primo fenomeno, che ci colpisce al di fuori: il secondo è il moto: questo per la maniera diversa con cui modifica l'estensione, produce i fenomeni tutti, che ammiriamo nell' universo sensibile. Riconoscendo l'estensione, ed il moto come fenomeni, siamo lontani di voler penetrare nella natura degli esseri semplici, che tali fenomeni producono; e ci arrestiamo ove l'esperienza, e l'evidenza ci abbandonano.

La scuola di *Kant* riguarda l'estensione come soggettiva, la quale apparisce oggettiva tosto che ha luogo in noi la sensazione. La forma, del vase di cui abbiamo parlato di sopra, non dipende mica dall' acqua, che nel vase si versa; essa esiste nel vase indipendentemente dall'azione dell'acqua su di esso; ma tosto che l'acqua si versa nel vase, la forma del vase apparisce nell'acqua. Così, secondo il filosofo di Koenisberg, l' idea dell'estensione è una intuizione pura, *a priori*, che non deriva mica dalle sensazioni; ma questa intuizione diviene oggettiva, cioè la forma degli oggetti esterni, tosto che ha luogo la sensazione. I corpi sono se-

secondo la dottrina Kantiana, de' fenomeni sotto tutti i riguardi; ma ogni fenomeno costa, secondo *Kant*, di due specie di elementi, cioè di elementi soggettivi, e di elementi oggettivi. L' estensione è un elemento soggettivo del fenomeno del corpo.

Riguardo agli oggetti in se stessi considerati, Kant ci proibisce di poter dire alcuna cosa; egli riguarda inoltre tutte le opinioni su la natura degli elementi de' corpi, come sostenute da ragioni di ugual valore: così questa proposizione che egli chiama *tesi*: *Ogni sostanza composta nel mondo, è composta di parti semplici*; e questa altra, che egli chiama *antitesi*: *nulla nel mondo non è formato di parti semplici: tutto è composto*, sono secondo lui, appoggiate a ragioni ugualmente convincenti. Noi non possiamo oltrepassare i fenomeni, ed ogni conoscenza delle cose in se stesse considerate ci viene dal criticismo interdetta.

Sebbene dunque, secondo la scuola di *Kant*, l' estensione non sia mica una realità, ma un fenomeno, fa d' uopo nulla di meno, guardarsi dal confondere la dottrina delle monadi con quella del criticismo su i corpi.

Concludiamo: per evitare gli errori de' sensi, non si dee concludere da ciò che

ap-

apparisce, a ciò che è, confondendo il modo in cui le cose esterne ci appariscono col modo, in cui esse esistono; né si dee concludere da ciò che ci apparisce in certe circostanze, a ciò che ci apparirà in circostanze diverse.

§. LVIII. Noi sappiamo quel tanto, che si conserva nella nostra memoria. Se qualche causa ci togliesse interamente la rimembranza del passato, la nostra vita intellettuale sarebbe nel suo primo istante; e noi saremmo obbligati ad apprendere di nuovo ciò che abbiamo dimenticato. I fatti passati non sono presenti allo spirito, se non per mezzo della memoria; e la memoria rende ancora presenti allo spirito le illazioni di un raziocinio; sebbene il raziocinio fatto per dedurle, si fosse interamente obbliato. Ma oh! quanto la memoria è fallace! Gli uomini i più consumati nelle scienze sono spesso, loro malgrado, soggetti agli abbagli della memoria: gli errori di calcolo, i quali frequentemente commettonsi da' più esercitati calcolatori, sono una prova incontrastabile di questa verità, troppo umiliante pel nostro orgoglio.

Nel §. 42 della Psicologia abbiamo detto, che l' immaginazione alcune volte riproduce certe idee, senza il sentimento di

aver-

averle avute. Può riprodursi nel mio spirito un pensiere, che io aveva letto in un libro, senza avere il sentimento di averlo letto. Da ciò può avvenire, che io giudichi nuova una idea dall' immaginazione riprodotta, e così formi un giudizio falso. *La prima specie dunque degli abbagli di memoria consiste nel giudicare come nuovi alcuni pensieri, che non sono nuovi; ma riprodotti dall' immaginazione*. Da ciò avviene, che alcuni scrittori credano falsamente, di essere inventori di alcune verità, o di alcuni metodi, non ostante che l' abbiano appreso nei Libri da loro letti. Eglino hanno di buona fede per un abbaglio di memoria, questa falsa credenza. Da ciò nascono le dispute circa gli autori de' nuovi pensieri.

Quanto colla riproduzione di un' idea, in forza della immaginazione, ha luogo ancora il riconoscimento, vale a dire, si prova il sentimento di averla avuta; in tal caso la memoria può indurci in errore, producendo i fantasmi alquanto diversi delle idee sensibili, da cui in origine derivano; poichè giudicando noi, che i fantasmi sieno identici colle idee sensibili, facciamo un giudizio falso. Questo fatto nasce dall' obblio delle idee socie. Se facendo una lunga addizione, avendo sotto gli occhi queste tre cifre, 5, 3, 7, dirò,

5 più 3 fa 7, è evidente, che commetterò un errore di calcolo, perchè associerò l' idea di uguaglianza di 5 più 3 a 7 invece di associarla a 8: l' idea del qual numero nel momento o non si riproduce, o pure per mancanza di attenzione è tosto obbliata. *Wolfio*, nel § 210. della Psicologia empirica riferisce, che una persona, la quale nella sua gioventù aveva letto Omero, Esiodo, Pindaro, avendosi resi familiari alcuni cantici ecclesiastici, tradotti dall' alemanno in versi greci rimati, era ostinato a credere, che la poesia greca aveva la rima, e che i versi de' tre poeti nominati eran de' versi colla rima. E stato necessario, per disingannarlo, esporre alla sua lettura Omero, ed egli è rimasto sorpreso nel trovare il contrario di ciò che credeva. L' uomo di cui parliamo aveva obbliato la circostanza della diversa desinenza dei versi di Omero, Esiodo, e Pindaro, ed alla idea della poesia di questi poeti aveva associato la circostanza della rima, la qual circostanza gli si era resa abituale ne' cantici ecclesiastici. Se vedete un oggetto in un luogo, può avvenire, che si riproduca il fantasma dell' oggetto, senza quello del luogo; e che insieme con quello dell' oggetto ri riproduca il fantasma di un altro luogo più familiare; in tal caso l' intero fantasma vi

pre-

presenterà l' oggetto in un luogo diverso di quello in cui l' avete veduto; il fantasma intero sarà perciò diverso dall' intera idea sensibile, e voi giudicandolo lo stesso cadete in errore.

Spesso rimanghiamo sorpresi, che alcuni scrittori riferendo i pensamenti degli altri citano alcuni luoghi, ove gli autori citati dicono il contrario di ciò, che loro si attribuisce. Un tal fatto nasce dalla cagione, di cui abbiamo testè parlato.

Gli autori che citano, avendo letto il pensiere degli autori citati, lo hanno giudicato falso. Il fantasma intero si riproduce cambiato, perchè l' obblio del pensiere degli autori citati, fa sì che il fantasma della lettura si associi a quello del giudizio formato dal lettore.

L' immaginazione può riprodurre una proposizione affermativa come negativa, e viceversa una negativa come affermativa.

Gli scrittori i più profondi cadono, non poche volte in condradizione con se medesimi. Ciò può avvenire per abbaglio di memoria. Uno scrittore ha pronuciato una proposizione falsa: dopo, per un esame più diligente, conosce il vero; se egli obblia la prima proposizione, o pure se questa si riproduce cambiata, egli cade, senza saperlo, in una evidente contradizione.

Inol-

Inoltre se l' illazione di un raziocinio antecedente si riprodurrà cambiata , cioè si riprodurrà come affermativa essendo negativa, o come negativa essendo affermativa, servendosi lo spirito di questa illazione , come di una premessa di un altro raziocinio , egli , ragionando giustamente dedurrà un' illazione falsa, e cadrà in contradizione con se stesso. Siffatte contradizioni accadono per solo abbaglio di memoria, anche ragionando giustamente .

Gli errori di calcolo ne sono un esempio luminoso: un primo errore ne trascina un altro nel risultamento ; e questo risultamento erroneo ne produrrà un altro erroneo ancora .

La memoria c' inganna alcune volte ; ma non c' inganna sempre. Lo scettico non può dunque dagli abbagli di memoria, dedurre l' impotenza assoluta nello spirito umano di conoscere il passato; ed il dommatista non dee credersi infallibile .

Il rimedio, contro gli errori di memoria, è l' imprimer bene nella momoria ciò che si vuole apprendere, ed il diffidare della memoria stessa. La scrittura è ua rimedio per l' imperfezione della memoria. Se fate uso di un' illazione antecedente , non vi è necessario di rivedere la dimostrazione ; ma vi basta

basta di rivedere l' illazione, di cui vi servite per un nuovo raziocinio. Se le cose di cui vi ricordate, le avete apprese da molto tempo, e se è scorso molto tempo, senza che ve le abbiate rese presenti, bisogna rivederle, pria di giudicare. I cartesiani non hanno bisogno di queste regole, eglino appoggiati su la veracità di Dio, credono infallibile la testimonianza della memoria. Ma i frequenti errori di questa, senza punto pregiudicare la santità di Dio, confondono l' orgoglio de' dommatisti.

§. LIX. Il raziocinio può esser falso o formalmente, o materialmente. Vi ho spiegato questa verità nel capitolo secondo di questa logica mista. Il raziocinio è falso formalmente, quando pecca contro le regole, che abbiamo spiegato nel capitolo IV. della logica pura. Il raziocinio è falso materialmente, quando una o tutte le premesse son false. Tutte le cagioni che producono i nostri errori ne' giudizii, influiscono perciò nella falsità materiale del raziocinio. Ma vi sono alcuni errori, i quali riguardano direttamente la natura del raziocinio, che deduce verità di esistensa.

Le cose esistenti debbono esser date allo spirito: egli dee solamente vederle, non giè crearle. Le cose esistenti debbono

per-

perciò, o essere sentite, o avere una connessione necessaria colle cose sentite. Da ciò segue, che non si può stabilire l' esistenza di alcuna cosa indipendentemente dall' esperienza, o come suol dirsi *a priori*. Questa esistenza o è oggetto di sentimento, cioè cosa sentita, e la sua conoscenza è una cosa sperimentale; o ha una connessione necessaria con un' esistenza sentita, e non può conoscersi indipendentemente dalla conoscenza di questa esistenza sentita; e perciò non può conoscersi indipendentemente dalla esperienza.

Dall' esistenza di un' idea nel nostro spirito, non si può concludere l' esistenza di un' oggetto corrispondente a questa idea. Nè si dica, che le idee sono le rappresentazioni, o le immagini degli oggetti, e perciò suppongono la realità di questi; tralasciando la falsità di questa definizione delle idee. Chi mai dal vedere un ritratto, può dedurre l' esistenza di una cosa simile al ritratto? Avendo due ritratti, o due immagini, possiamo conoscere la relazione che passa fra queste immagini; ma non già quella che passa fra l' immagine, e l' oggetto. Come può mai concludersi da un pensiere alla realtà della cosa pensata? Si può forse asserire, che le finzioni de' poeti sieno reali?

Non

Non si può dunque stabilire *a priori*, cioè in forza delle nostre idee solamente, alcuna esistenza.

Il vizio di passere dall' idea all' oggetto chiamasi *transitus ab intellectu ad rem*, *passaggio dal pensiere all' esistenza*; o *passaggio dalla cosa pensata alla cosa esistente*. Questo fallo non si trova di rado ne' filosofi, ed è l' infausta sorgente di tante dispute, e di tanti sistemi arbitrarii. Io ve ne recherò due esempii.

Cartesio cominciò la sua filosofia dal dubitare di tutto; ma egli si accorse che non poteva dubitare dell' esistenza del proprio pensiere, e del proprio *me*; egli rimase dunque solo col suo pensiere. Una tal situazione era penosa, e questo spirito sublime intese il bisogno di ricostruire ciò che aveva distrutto. Ma egli volle ricostruire in un istante, e non ne trovò il mezzo, se non che nella forza del proprio pensiere. Io ho, egli disse, in me l' idea di un essere infinitamente perfetto, in questa idea è compresa quella della sua esistenza; un essere infinitamente perfetto: dunque esiste. Ed ecco stabilita l' esistenza di Dio *a priori*. Nella idea di Dio si contiene la sua veracità; egli non può dunque ingannarmi; ma m' ingannerebbe se i corpi non

non esistessero ; i corpi dunque esistono. Io ho un' idea chiara della estensione ; ma non ho un' idea chiara delle qualità sensibili ; l' estensione è dunque reale ne' corpi . Io non posso concepire il corpo senza estensione; essa è la prima cosa , che concepisco nel corpo ; l' estensione costituisce perciò l' essenza del corpo . L' idea , che ho del pensiere , è distinta da quella , che ho dell' estensione : io posso concepire una cosa che pensa , senza concepirla estesa , L' anima è dunque distinta dal corpo. Ecco come questo grande uomo crea col suo solo pensiere tutte le realità , che aveva annientate. Tutti questi raziocinii suppongono , che basta avere un' idea , un concetto nello spirito , per essere autorizzati , a supporre l' esistenza degli oggetti pensati ; e che basta poter pensare una cosa senza d' un' altra , per essere ugualmente autorizzati a supporre, che l' una cosa non sia l' altra , e che esiste indipendentemente dall' altra. L' intelligenza umana è quì costituita per la regola delle realità .

Quando si pronunciano proposizioni, che non sono appoggiate su di alcun motivo legittimo, un tal difetto chiamasi *dommatismo*. Vi sono due specie di dommastismo, una si è di stabilire alcune verità su motivi , che non hanno alcun valore per istabilirle ; l' altra

altra si è, di produrre fuori delle proposizioni, senza alcuna prova; e che non sono appoggiate su di alcun motivo. Cartesio passò in un istante dallo scetticismo nella prima specie di dommatismo. Noi confessiamo come verità dimostrate, ed incontrastabili l' esistenza di Dio, la spiritualità dell' anima, e l' esistenza de' corpi. Ma crediamo, che le prove, su di cui Cartesio appoggiò queste gran verità, sieno di niun valore; e perciò, in questi elementi di filosofia, le abbiamo stabilite su di fondamenti solidi.

Ma esaminiamo gli argomenti cartesiani. Si dee affermare di una cosa tutto ciò, che è compreso nell' idea chiara di essa; ora nell' idea chiara dell' essere infinito, si comprende l' esistenza di questo essere; l' essere infinito dunque esiste. La maggiore di questo argomento è falsa: in essa si stabilisce, che ogni idea dello spirito umano ha un oggetto reale a cui corrisponda. Acciocchè la maggiore fosse esatta, dovrebbe enunciarsi a questo modo: si dee affermare di una cosa tutto ciò, che è compreso nella idea chiara di essa, *purchè la realità di questa idea sia stabilita*. Con siffatta limitazione non si dà luogo ad alcun dommatismo; e si evita il passaggio vizioso dal pensiere all' esistenza.

* Que-

Questo vizioso metodo non fu particolare a Cartesio, ed alla sua scuola: altri filosofi, fra i quali *Leibnitz*, e *Wolfio*, ne hanno più o meno partecipato. I due filosofi citati credono, che l' argomento cartesiano *a priori*, per provare l' esistenza di Dio, sia valevole; purchè sia provata la possibilità dell' essere infinito. Per provare tal possibilità, eglino ragionano a questo modo. La possibilità consiste nell' assenza della contradizione: la contradizione essendo l' unione insieme dell' essere, e del non essere, non può aver luogo nell' essere infinitamente perfetto, in cui tutto è realità o essere, e non vi è privazione, o non essere. L' essere infinitamente perfetto è dunque possibile. Ora l' esistenza attuale è una perfezione; questo essere dunque esiste.

Il proposto argomento contiene lo stesso vizio. La possibilità di cui si parla altro non prova, se non che l' esistenza nel nostro spirito dell' idea dell' infinito; non potendovi essere idea di un contraddittorio. Ora dall' esistenza di una idea nel nostro spirito, non si può mica concludere la realità dell' oggetto di questa idea. Tutte le combinazioni delle nostre idee non potranno somministrarci, se non che risultamenti ideali.

Su

Su lo stesso falso principio ragionando altri filosofi, hanno dedotto illazioni contrarie alle dottrine delle scuole cartesiana, e leibniziana. Tutte e due queste scuole negano l' esistenza del vacuo: la prima, perchè ripone l' essenza del corpo nell' estenzione; la seconda, perchè non ammette altra realità, se non che quella degli esseri semplici. Intanto ecco come ragionano Clarcke, Newton, e Loke. Noi abbiamo un' idea dell' estenzione o dello spazio, e questa idea è distinta da quella del corpo. Vi ha dunque un' estensione diversa da quella del corpo. Inoltre supponendo annientati tutti i corpi, non possiamo concepire annientato lo spazio; la necessità dell' idea dello spazio suppone l' esistenza necessaria di questo spazio; e l' impossibilità di concepirlo limitato suppone, che questo spazio sia infinito. Esiste dunque necessariamente uno spazio infinito. Lo spazio deve essere o sostanza o attributo di qualche sostanza. Non è sostanza, perchè non esiste, se non che una sola sostanza infinita; esso è dunque un attributo della sostanza infinita, cioè di Dio.

Altri filosofi non ammettono questa illazione. Se lo spazio infinito, eglino dicono, è un attributo di Dio; Dio è stesso; se Dio è stesso; l' estensione ed il pensiere pos-

possono esistere in una stessa sostanza: ciò mena al materialismo, ed allo spinozismo. Così un falso metodo di ragionare, un errore di logica dando corpo all' ombra, conduce ad interminabili dispute.

Noi abbiamo evitato questi scogli: abbiamo detto: se esiste il condizionale, esiste l' assoluto; ma esiste il condizionale, per la testimonianza della coscienza, esiste dunque l' assoluto. Sviluppando l' idea dell' assoluto, di cui abbiamo stabilito la realità, ci siamo innalzati a riconoscere l' esistenza di Dio. Il nostro raziocinio è stato un raziocinio misto, non già un raziocinio puro, *a priori*. Esso appogia su la base dell' esperienza.

Noi non abbiamo detto: io posso concepire una cosa, che penza, senza concepirla estesa; l' anima è dunque distinta dal corpo; ma abbiamo detto: l' *Io* della coscienza è uno e semplice in tutte le sue funzioni: il corpo de' sensi è moltiplice. L' *Io*, cioè l' anima è dunque distinta dal corpo, e spirituale.

Similmente abbiamo su la testimonianza della coscienza, stabilito la realità di *un fuor di noi*. L' esistenze sono dunque, nella nostra filosofia, appoggiate su la base immobile del fatto.

Concludiamo. *Non si può indipendente-*

temente dall' esperienza passare dal pensiere all' esistenza. Il raziocinio puro a priori è insufficiente a stabilire alcuna esistenza.

§. LX. Parlando, nel capitolo secondo di questa logica, del raziocinio misto, abbiamo detto, che esso é utile 1. per classificare i fatti della natura, 2. per farci conoscere alcuni rapporti fra questi fatti, che noi conosciamo fra le idee conformi a' fatti; 3. a svelarci dei fatti, che l' esperienza non ci manifesta. Parlando poi di questa ultima utilità del raziocinio misto, abbiamo detto, che questo, per menarci, da un fatto che si sperimenta, ad un altro, che non si sperimenta ha due mezzi; uno è il dedurre dall' esistenza di un soggetto, che cade sotto l' esperienza, l' esistenza di una qualità, che sotto l' esperienza non cade; l' altro è il dedurre da un effetto, che si sperimenta, una causa che non si sperimenta, o da una causa che si sperimenta un effetto, che non si sperimenta.

Ora per tutti questi modi di dedurre de' fatti, possono introdursi degli errori; e giova, per evitarli, conoscere il modo della loro generazione.

Noi abbiamo veduto un soggetto costantemente dotato di una tal qualità; vedendolo

di nuovo, lo giudichiamo ancora fornito della qualità stessa. Noi deduciamo così, come abbiamo detto nel capitolo secondo, la similitudine delle qualità dalla similitudine dei soggetti. Ma questi soggetti si offrono a noi con modificazioni, e circostanze, e non possiamo giammai vederli senza modificazioni e circostanze. Ora non tutte queste modificazioni, e circostanze, sono necessarie, acciò esista la qualità in questione: alcune sono accidentali, e la qualità può esistere senza di esse, ed è dalle stesse indipendente; altre sono essenziali, e senza di esse la qualità non può essitere. Per determinare quali sieno le modificazioni, e le circostanze accidentali all' esistenza della qualità, e quali essenziali alla stessa, noi non abbiamo, per quanto mi sembra, altro mezzo se non che quello della esperienza. Ora può, per un' esperienza limitata, ed insufficiente, avvenire, che noi riguardassimo come essenziali alcune modificazioni, e circostanze accidentali, e come accidentali alcune modificazioni e circostanze essenziali; e così cadremo in errore. Fa d' uopo rischiarare ciò per mezzo degli esempii.

Bevendo dell' acqua pura nella vasca di una fontana, si estingue la mia sete. Supponendo, che abbia, per la prima volta, fatto questa esperienza, posso io conoscere quali

quali modificazioni, e circostanze sieno necessarie, acciò l'acqua abbia la qualità di estinguer la sete? Quì l'acqua si beve da me in una vasca: essa viene nella vasca da una fontana: per beverla, io son obbligato a rivolgere la bocca in giù, su la superficie orizzontale dell' acqua nella vasca: tutte queste circostanze del fatto, io domando, son esse necessarie all' estinzione della sete? Io ripeto l' esperienza con circostanze diverse: prendo dell' acqua in una coppa, e la bevo, versandola nella mia bocca: ecco due circostanze cambiate; la circostanza cioè del luogo dell' acqua, poichè questa non è più nella vasca della fontana, ma nella coppa; e la circostanza della posizione del mio corpo, quando la bevo. Io dunque, istruito dalla esperienza, riguarderò come accidentali, per la qualità di estinguer la sete, le circostanze del luogo dell' acqua, e della posizione del mio corpo nel beverla. Ma se avessi pronuciato il mio giudizio, pria della seconda esperienza, riguardando come essenziali all' estinzione della sete le due circostanze, in cui ho parlato, sarei caduto in errore. Seguiamo a meditare su l' esempio proposto. Domando di nuovo: La circostanza di aver l' acqua che bevo, l' origine da una fontana, è essa accidentale, o pure essenziale

ziale alla qualità di estinguer la sete? Se mi limitassi alle due esperienze, potrei riguardando questa circostanza come essenziale, pronunciare un giudizio falso. Ma se ripeterò l'esperienza, prendendo dell' acqua in un fiume, in un pozzo, in un lago; troverò che bevendola mi estingue ancora la sete; e riguarderò la circostanza dell' origine dell' acqua come accidentale alla qualità di estinguer la sete. Questo giudizio è però erroneo generalmente preso ed un' esperienza più estesa lo corrigerà. Per accidente prendo in una coppa dell' acqua del mare: essa mi presenta alla vista quasi le stesse apparenze di quelle che mi presenta l'acqua presa da una fontana, da un fiume, da un pozzo, da un lago; io giudico perciò, riguardando come accidentale sotto tutti i riguardi, la circostanza dell' origine dell' acqua, che quest' acqua del mare estinguerà eziandio la mia sete; ma bevendola troverò, che mi son ingannato. Io cado in questo errore per un' esperienza troppo limitata, ed insufficiente a farmi pronunciare un giudizio esatto. Continuando le mie esperienze troverò, che l'acqua piovana pura ha costantemente la qualità di estinguer la sete, sia che sia presa da un pozzo, o da un lago, o da un ruscelletto; io dunque giudicherò, che le

le acque originate dalle pioggie siano potabili: se scioglierò della neve in acqua, troverò questa potabile ancora: se gusterò le goccie della brina, queste mi presenteranno la stessa sensazione. Io dunque riguarderò come potabili tutte le acque, che derivano dalle pioggie, dalle nevi sciolte, e dalle brine; e giudicherò, che le fontane, i fiumi, i ruscelli, i laghi, hanno una comune origine nelle pioggie, nelle nevi, nelle brine. M'ingannerei pur tuttavia, se credessi potabili tutte le acque terrestri, e che non vengono per diramazione dal mare; mentre troverei delle acque ancora salse e non dolci. Ingrandendo il campo dell'esperienza si perverrà dunque ad escludere ne' giudizii di fatto tutte le modificazioni, e circostanze accidentali, ed a farvi entrare quelle, che sono essenziali, cioè necessarie per l'esistenza della qualità, che si afferma di un dato soggetto. Così, nell'esempio rapportato, una esperienza estesa ci obbliga a riguardare come indifferente alla qualità di estinguer la sete, la circostanza, che l'acqua sia bevuta in una vasca di una fontana, o in una coppa di ferro, o di creta ec.; che sia presa in un fiume, o in un pozzo, o in una fontana, o in un lago; ma ci obbliga a riguardar come essenziale, che l'acqua sia scevra dei prin-

principii salini, e di altri, che le tolgono la qualità di cui parliamo.

§. LXI. Gli uonmini cadono dunque in errore riguardando come essenziali alcune ossociazioni accidentali. Questa specie di false deduzioni chiamasi dai logici, il sofismo: *cum hoc, ergo propter hoc*: *con questo, dunque da questo, o per questo*. È accaduto il tremuoto, quando il sole era ecclissato; la ecclissi del sole è stata dunque la causa del tremuoto. Non vogliate credere esser pochi questi falsi raziocinii; e farsi di rado. Essi hanno inondato di errori ridicoli, e nocevoli tutti i popoli; e non cessano tuttavia di essere l' infausta sorgente di errori funesti. Stimo assai utile il trattenervi un poco, su questo importante soggetto.

Due, tre, quattro uomini sono stati viziosi, o infelici: eglino si chiamavano tutti collo stesso nome, si conclude da ciò, che la circostanza del nome influisce nei vizii, e nelle virtù degli uomini non meno che su la loro felicità, o infelicità. Questa influenza de' nomi su la vita viziosa o virtuosa, infelice o felice degli uomini, era creduta quasi universalmente fra i pagani, e si crede ancor tuttavia fra di noi. In Roma quando si allistavano i soldati si aveva la cura, che il primo avesse un nome di buon-

au-

augurio, come quello di Valerio, di Salvio ec. Fra di noi quanti non dicono: il tal nome è fatale alla mia famiglia! Così si dice, che il nome di *Enrico* è fatale a' Re di Francia, e che bisogna guardarsi di darlo loro, per non esporli al destino de' tre ultimi Enrici che son morti di una morte tragica. Intanto qual pensiere più ridicolo ed assurdo di questo, con cui si giudica, che per la ragione, che colui il quale batezza un bambino muove la linqua in un certo modo da fare udire un certo suono piuttosto che un altro, questo bambino all' età di quindici o sedici anni, debba fare le tali azioni viziose, o debba esser colpito dalle tali sventure? Un naufraggio che ruina un mercante, una infama cospirazione, che toglie la vita ad un saggio monarca, derivano forse dall' avere un prete molto tempo innanzi pronunciato un tal nome piuttosto che un altro? Secondo la testimonianza della coscíenza, le azioni virtuose o viziose dipendono dalla libera volontà degli uomini; e secondo la testimonianza de' sensi, i malí fisici dipendono da cagioni meccaniche, fra le quali non può annoverarsi il piccolo moto, che produce la pronuncia di un vocabolo.

L'esperienza meditata della natura smentisce siffatte superstizioni. Chi mai naturalmente,

te, può guarire de' mali colla forza materiale delle parole; e chi può mai collo stesso mezzo, far de' mali a' suoi nemici? I vizii ed i mali non sono particolari agl' individui, che portano un tal nome: essi si trovano in altri individui. Le virtù, ed i beni si trovano ancora in molti individui, i cui nomi si riguardano come segni funesti di vizio, e di disgrazia.

Io approvo nulladimeno, che possano esservi de' nomi, i quali in certe circostanze contribuiscano a' più grandi avvenimenti, sia perchè essi eccitano nell' anima di coloro, che li portano, certe grandi passioni; sia perchè la superstizione li fa prendere per degli augurii; e che il timore, o la speranza che si sparge in un' armata, alla veduta di questi pretesi presagi, è ben sovvente la cagione della vittoria. È dunque utile, di scegliere dei nomi illustri, per eccitare coloro, che li portano ad imitare la virtù di quelli personaggi. de' quali risvegliano l' idea. Ma i nomi in questo caso non operano colla forza materiale, e sono segni arbitrarii delle idee, che eccitano. I grandi uomini, di cui risvegliano la memoria, potevano avere un altro nome, e la loro grandezza fu interamente indipendente dal loro nome. Fu la loro grandezza, che rese

per

per la prima volta illustre un tal nome, non fu mica il nome, che comunicò loro la grandezza.

Alla stessa sorgente di errori dee ridursi l' opinione su i giorni felici, ed infelici. Un generale, per esempio, ha in un certo giorno guadagnato una battaglia; un tal giorno diviene, per lui e per la sua nazione, un giorno felice. Un altro generale ha perduto in un altro giorno una battaglia; questo giorno diverrà per lui, e per la sua nazioue, un giorno infelice. Tutti questi raziocinii son poggiati sul falso principio: *con questo*, *dunque per questo*, *o da questo*. Ma malgrado la loro assurdità, essi non lasciano, di essere ordinarii fra gli uomini. I pagani credevano, che vi erano de' mesi, e de' giorni, i quali avevano qualche cosa di fatale. Il 24 di Febbraro negli anni bisestili era reputato sì infelice, che Valentiniano essendo stato eletto imperatore, non osò di mostrarsi in pubblico, per paura d' incorrere la fatalità di questa giornata, sia che egli, riguardo a questo punto, fosse ancora nella superstizione pagana, sia che per politica non volesse esporsi, ad essere creduto sfortunato. *Bodino*, autore del sedicesimo secolo dotato di molta letteratura, fu ancora imbevuto di questo ri-

dicolo

dieolo errore. Ma non si trova forse, che uno stesso giorno sia stato felice, ed infelice ad uno stesso popolo? Ventidio alla testa di un' armata romana, sconfisse quella dei Parti lo stesso giorno, in cui Crasso generale de' Romani era stato ucciso, e la sua armata tagliata a pezzi da' Parti.

Si potrebbe scrivere un grosso volume su gli errori, che derivino dal falso principio: *con questo*, *dunque per questo*, *o da questo*. Fra questi errori ve ne sono de' molto nocevoli. Molti uomini associano alla credenza, a' dommi della religione una vita scandalosa, ed un core crudele; gl' increduli da ciò deducono, che la religione è contraria alla virtù: eglino ci occupano molto a descriverci i viziosi costumi degli ecclesiastici, per indi inferire, che la religione è contraria alla felicità degli stati. Ciò è appunto il sofisma: *con questo*, *dunque per questo*, *o da questo*. La mala vita può associarsi ad una vera credenza religiosa, sterile in buone opere; ma non deriva mica da questa credenza. Un ateo, un materialista potrà fare delle azioni virtuose, in se stesse considerate, e serbare una condotta regolare; gl' increduli da ciò deducono, che l' ateismo ed il materialismo menano alla virtù. È questo un sofisma. La vita regolare

golare, che per avventura può trovarsi in un ateo, non deriva dall' ateismo, ma da altre cause; come per esempio da un certo fondo di umanità favorito da una buona educazione, dall' amore della gloria, e da altri motivi.

I logici riducono i due sofismi, di cui ho nel momento parlato, alla *fallacia di accidente*. Ma eglino non han posto una sufficiente diligenza nel classificare i nostri errori, risalendo alle sorgenti di questi. La fallacia di accidente consiste nel riguardare come essenziale, ed influente una modificazione, una circostanza, che di sua natura è accidentale, e non influente nell' esistenza della qualità, di cui si tratta. Così la credenza nella vera religione, è accidentale, e non influente nella mala vita degli uomini: come è ancora accidentale e non influente nella vita regolare di alcuni atei l' errore dell' ateismo. Tanto la fallacia di accidente, che quella, *con questo*, *dunque per questo*, *o da questo* si riducono alla viziosa associazione, di cui ho nel momento parlato, e di cui ho mostrato l' origine nel §. antecedente.

Nel §. citato ho eziandio fatto vedere che si può cadere in errore, riguardando come accidentale, e non influente nell' esistenza

sistenza di una data qualità, una cosa che realmente influisce, e da cui la qualità dipende. Quando nell' affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione da cui la qualità dipende, e si attribuisce questa assolutamente al soggetto; un tale errore si chiama da' logici *passare a dicto secundum quid ad dictum simpliciter: passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo é assolutamente.*

Un uomo religioso, il quale opera in forza della sua credenza, può avere alcune opinioni religiose false, associarle a' dommi veri della religione, e fare, in forza delle stesse, alcune azioni viziose. Se un nemico della vera religione volesse da siffatti esempii dedurre, che l' influenza della vera religione è perniciosa alla società, commetterebbe l' errore di cui abiamo nel momento parlato.

L' influenza perniciosa alla società si può attribuire a colui, che credendo la vera religione opera per essa, accidentalmente o condizionatamente; non già assolutamente. Un tale uomo opera male; non perchè opera in forza de' veri dommi della religione, ma in forza de' falsi. Alcuni uomini associano alla vera filosofia, alcuni errori perniciosi, ed agiscono in forza di questi; si può egli forse da ciò con-

concludere, che bisogna proscrivere lo studio della filosofia, e delle scienze come perniciose alla società? Gran Dio! preservate i governi da questi sofismi.

§. LXII. L' altro modo di dedurre le cose esistenti, cioè di conoscere, per mezzo del raziocinio, l' esistenza di alcune cose, consiste nel dedurre da un effetto; che si sperimenta, una causa; che non si sperimenta; o da una causa che si sperimenta un effetto, che non si sperimenta. L' esistenze dedotte son poi di due specie; alcune possono divenire oggetto di esperienza; altre non possono divenirlo. Abbiamo nel capitolo secondo, e nel capitolo terzo, spiegato abbastanza queste dottrine. Ora dobbiamo esaminare, come per queste varie maniere di dedurre, si generano gli errori.

La congiunzione fra la causa e l' effetto, qualunque dottrina si voglia adottare su le cause efficienti, dee essere costante; or' avviene, per un' esperienza limitata, ed insufficiente, che da una congiunzione incostante si deduca, che una cosa sia causa di un' altra. A ciò appartiene il sofisma detto da' logici; *pots hoc ergo propter hoc*: *dopo di questo, dunque per questo, o da questo*. Alcune volte, dopo l' apparizione di una cometa, sono avvenuti alcuni

avvenimenti funesti, come la peste, la fame, la guerra, o la morte di un principe; da ciò si è concluso, che le comete sieno le cause di queste grandi calamità. Si sono vedute molte comete senza queste calamità: che se talvolta accadono guerre, carestie, pesti, e morti di principi, dopo qualche cometa, tali cose non accadono in tutti i luoghi, ed inoltre accadono eziandio senza cometa veruna. E dall' altro canto questi effetti sono sì generali e comuni che è difficile, che non succedano ogni anno in qualche parte del mondo; di modo che coloro che vanno predicendo, che la tal cometa minacci a qualche grande la morte, non arrischian troppo.

Gli antichi romani non cominciavano alcun affare senza consultare gli dei, per mezzo degli auspizii, per sapere, se l' intrapresa fosse felice, o infelice: eccone un esempio: quando i polli sacri mangiavano ingordi, buono era il presaggio, se ricusavano il magiare il segno era sinistro. Per lo che quando gli auguri volevano, che l' auspizio fosse favorevole, facevan prima i polli digiunare, i quali non mancavano dopo, di gittarsi con avidità sopra il grano, che loro mettevasi innanzi: se poi volevano l' augurio funesto, usavano prima l' attenzione, di fare, che i polli fos-

fossero ben pasciuti, e così era naturale, che ricusassero il cibo, che loro poi si presentava. A' tempi della prima guerra punica, il console Claudio, prima di dare una battaglia navale, avendo fatto prendere gli auspizii, vennegli raccontato, che i polli non volevano mangiare: il console ordinò, che poichè non volevano mangiare, fossero gittati nel mare, per farli bevere: avvenne che i romani perderono la battaglia, e si concluse che ciò avvenne, perchè i polli non mangiarono. Gli storici osservano, che i cartaginesi avevano migliori vascelli, e rematori più abili di quelli de' romani: eglino aggiungono,, che i cartaginesi avevano scelto un luogo più vantaggioso. Da un' altra parte il rimorso, che il disprezzo della religione ispirava a' soldati, abbattè il loro coraggio, credendo eglino di combattere contra gli dei irritati. Ecco le vere cause della perdita della battaglia di Claudio contra i cartaginesi.

Mà se due fatti sono costantemente l' uno al seguito dell' altro; si può egli legittimamente concludere, che il fatto antecedente sia la causa, ed il fatto seguente l' effetto.

Un tal segno, che i seguaci della dottrina di *Hume* su la causalità, pongono solamente, per la conoscenza delle cause e

degli

degli effetti, è fallace. Se osserviamo due stelle contigue, la nascita dell' una su l' orizzonte è costantemente seguìta dalla nascita dell' altra; intanto niuno inferisce, che il moto della prima sia la causa del moto della seconda, o che il moto della seconda sia l' effetto del moto della prima: se in un vaso di acqua io rimuovo un turacciolo posto in uno de' lati, l' acqua scorre pel foro del vase. Questi fatti esistono costantemente l' uno al seguito dell' altro, intanto niun pensa, che il rimuovere il turacciolo sia la causa dello sgorgo dell' acqua: se recido il cordone, che tiene sospesa una lumiera alla soffitta di una galleria, la lumiera cade; qual filosofo ha detto, o potrà dire giammai, che la recisione del cordone sia la causa di questa caduta? La luce e la tenebre sono due fatti costantemente l' uno al seguito dell' altro; ma niun uomo di buon senso ha giammai chiamato uno di essi causa dell' altro. Dite lo stesso del caldo, e del freddo che si succedono nella natura, dall' innalzamento e dell' abbassamento del mercurio nel barometro, e di una moltitudine di altri fatti della natura, che sono costantemente l' uno al seguito dell' altro.

Qual mezzo abbiamo noi dunque, per non ingannarci nell' investigazione delle cause,

se, e degli effetti? Ecco un importante problema da risolvere. La costante unione di due fatti è necessaria, acciò potessimo giudicare, che l'uno sia causa, e l'altro effetto; ma la cognizione filosofica delle cause richiede dippiù: ella esige di vedersi una relazione fra la causa e l'effetto, in modo da potersi spiegare l'effetto per la causa; senza di ciò la filosofia naturale sarebbe impossibile, e non differirebbe da una storia, in cui i fatti si narrano senza alcuna connessione. Egli è vero, che noi non possiamo risalire sino a' primi principii delle cose; ma partendo da alcuni fatti primitivi, possiamo con questi legare una gran moltitudine di altri fatti; e così acquistare una certa conoscenza filosofica della natura. La comunicazione del moto, a cagion di esempio, per mezzo dell'impulso, è un fatto primitivo, e costante nella natura materiale; per la legittimità de' nostri giudizii dunque su le cause naturali, può stabilirsi il seguente principio: *quando colla presenza di un corpo, si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile; per mezzo dell'impulso del primo sul secondo, si dee riguardar quel corpo agente come causa del cambiamento, che si osserva nel-*

nell' altro corpo ; *e questo cambiamento come effetto* .

Con un tal principio la fisica diviene una scienza, e si allontanano dalla natura quelle cause chimeriche, che la superstizione, e l' ignoranza de' popoli hanno immaginato. Eccone un esempio : il fuoco, posto in vicinanza della neve, la liquefà : questi due fatti, cioè quello della vicinanza del fuoco alla neve, e la liquefazione di questa, si osservano costantemense insieme. Inoltre la liquefazione può spiegarsi, per mezzo dello impulso del *calorico* su i corpi, che si liquefanno : questo agente poderoso della natura internandosi negl' interstizii delle particelle della neve, diminuisce la loro coerenza ; e costituisce perciò la neve in uno stato di liquido. Se in tale stato viene maggiormente incalzata dal *calorico*; questo volatizza le particelle della neve divenuta acqua, e le innalza nel seno dell' atmosfera in istato di vapore. Ecco il mezzo di acquistare la conoscenza delle vere cause.

L' errore popolare dell' influenza delle comete su i mali del genere umano si conosce non solamente per la incostante unione di questi mali coll' apparizione delle comete, ma eziandio dal non potersi rendere ragione di essi per l' impulso delle comete

mete su la terra. La guerra non dipende dall' impluso meccanico de' corpi; ma dalla libera volontà degli uomini; l' attribuir dunque le guerre alle comete è un errore. Inoltre lo spazio per cui s' innalzano i vapori, e l' esalazioni della terra non è più di circa a tre o quattro leghe; come dunque può credersi, che l' atmosfera delle comete si estenda a mille milioni di leghe? Le comete inviano solamente su la terra, per riflessione, i raggi della luce, che ricevono dal Sole; e l' azione della luce è si debole relativamente a noi, che una lampade eccesa, in mezzo di una campagna, rischiara e riscalda l' aria d' intorno più di quello, che può farlo la luce della cometa. Le comete non possono dunque produrre, per mezzo dell' impulso, gli avvenimenti, che l' opinione popolare loro attribuice.

§. LXIII. Ma che cosa dobbiamo pensare, dirà taluno, dell' attrazione? In questa i corpi non operano gli uni su gli altri per impluso. Intendendo per *attrazione* il moto naturale di un corpo verso di un' altro; l' attrazione è un fatto primitivo di cui ignoriamo la causa. Prendete in mano una pietra, o un pezzo di metallo, e sforzatevi di romperlo, cioè di separare le sue parti l' una dall' altra, il vostro sforzo riucirà vano;

o

o se pure avrà il suo effetto, vi costerà grandissima fatica. Ciò fa vedere che le particelle, ond'è composta la pietra, o il metallo, tengonsi unite l'una all'altra: ad un tal fenomeno si dà il nome di attrazione. Ma qual è la causa di quest'attrazione? io l'ignoro. Osservate, che quì l'attrazione si manifesta nel contatto. Prendete un pane di zucchero, una spugna, un pezzo di midollo di pane, o altra cosa somigliante; e fate che una delle loro estremità venga tuffata nell'acqua, vedrete, che l'acqua innalzandosi sensibilmente, andrà ad umettare le parti che sono molto al di sopra del suo naturale livello. I fatti dimostrano dunque, che vi ha un'attraziono anche al di là del contatto, ed una certa distanza vicina al contatto.

Siccome le piccole particelle della materia si attraggono nel contatto; così osservasi coll'esperienza, che i gran massi di materia, di cui si compone l'universo si attraggono scambievolmente a distanze assai considerabili. Questa è quella che dicesi *attrazione di gravità o gravitazione*, la la quale si osserva in tutti i pianeti primarii verso il Sole, e ne' pianeti secondarii verso i primarii. Parlando della nostra terra vediamo, che i corpi non sostenuti cadono,

e

e si muovono verso il centro della terra; e che i varii popoli ugualmente che le loro abitazioni, e tutti quelli altri corpi, che hanno per appoggio la sua superficie, mantengonsi fermi ne' loro siti, sì al di sotto, che al di sopra, ed all' intorno della medesima, senza esserne violentemente sbalzati via, in forza del suo moto di rotazione. Ora qual è mai la causa di un tal moto naturale de' corpi terrestri?, cioè qual è la causa della gravità? Noi l' ignoriamo.

Se la caduta, de' corpi pesanti, dice *d' Alembert*, non è un effetto dell' impulso, essa non può essere se non che la seguela di una volontà immediata, e particolare del Creatore; e senza queste volontà espressa un corpo collocato nell' aria vi resterebbe in riposo. La moltitudine degli uomini continua *d' Alembert*; assuefatta a veder cadere un corpo, tosto che non è sostenuto, crede che questa sola ragione basti, per obbligare un corpo a discendere. Ma egli è facile di distrugere questo pregiudizio, per mezzo di una ragione molto semplice. Supponghiamo un corpo collocato su di una tavola orizzontale; perchè non si muove esso orizzontalmente lungo la tavola, nulla essendovi, che l' impedisca? Perchè non si muove di basso in alto, nulla impedendolo a muoversi

in quasta direzione? Perchè finalmente si muove esso dall' alto in basso, in preferenza di qualunque altra direzione? Non è dunque senza ragione la sorpresa de' filosofi nel veder cadere una pietra; e questo fenomeno sì comune è in effetto uno de' più sorprendenti. che la natura ci presenta.

L' immortale *Newton* non si è mai spiegato chiaramente su la natura dell' attrazione. Egli non nega, che essa possa essere l' effetto della impulsione. Ma, dice *di Alembert*, ciò che sembra svelare pienamente il modo di pensare di *Newton* si è che egli ha consentito d' imprimersi, alla fine della seconda edizione de' suoi principii. la famosa prefazione in cui *Cotes* suo discepolo dice espressamente, che l' attrazione è una proprietà così essenziale alla materia, come l' impenetrabilità e l' estensione; asserzione che ci sembra troppo precipitata. Perchè l' attrazione potrebbe essere una proprietà *primordiale*, un principio generale di moto nella natura, senza essere perciò una proprietà *essenziale* della materia. Tosto che concepiamo un corpo, lo concepiamo esteso, impenetrabile, divisibile, e mobile; ma non concepiamo necessariamente, che esso agisca su di un altro corpo. L' attrazione se è tale, qual e la concepiscono gli attrazionarii decisi,

non

non può aver per causa, se non che la volontà dell' essere supremo, il quale ha voluto, che i corpi agissero gli uni su gli altri tanto nella distanza, che nel contatto.

Queste riflessioni d' *d' Alembert* mi sembrano giuste. Che che ne sia di ciò l' attrazione come un fatto primitivo della natura, di cui ignoriamo la causa, è incontrastabile; ed in questo senso può entrare, come un principio fisico nella spiegazione de' fenomeni.

Ecco dunque le diverse opinioni dei filosofi su l' attrazione: 1. l' attrazione è una proprietà essenziale della materia, 2. l' attrazione non può essere una proprietà essenziale della materia, poichè l' azione in distanza è impossibile; come agirebbe un corpo in distanza su di un altro, in cui non manderebbe alcun corpuscolo, nè lo toccherebbe? L' attrazione è perciò un effetto dell' impulso; 3. l' attrazione non può essere nè una proprietà essenziale della materia, nè un effetto dell' impulso; essa è una legge della natura, la quale ha immediatamente per causa la volontà di Dio, 4. l' attrazione è un fatto primitivo, di cui ignoriamo la causa: è questa l' opinione, che adotto.

E notate, che non solamente ignoriamo

la

la causa dell' attrazione; ma eziandio ignoriamo la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura. Chi mai, per esempio, conosce la causa del moto dell' elasticità? Vi sono de' corpi, i quali cambiando di figura nell' atto dell' urto, la ripiglano tosto, poichè le loro parti ritornano nel luogo primiero. Facciasi cader dell' alto una palla d' avorio, oppur di acciajo temperato, su di un piano di marmo, od anche di acciajo, ben levigato, e fermo, unto leggermente di oleo. Tosto che la palla ne sarà stata rimbalzata troverassi sul piano una impressione di alcune linee in diametro, che darà chiaro argomento, di essersi la palla schiacciata nell' atto della percossa, non potendo altrimenti la sfera toccare il piano, che in un punto solo. Or qual è mai la causa, che produce il moto, col quale la palla schiacciata, rimettendo le sue parti nel suo primiero sito, riprende tosto la sua primiera figura? Se vogliamo essere di buona fede dobbiamo confessare d' ignorarla.

§. LXIV. Non solamente c' inganniamo, adducendo per causa di un effetto, ciò che alcune volte ha preceduto; ma l' ignoranza delle vere cagioni delle cose fa sì, che gli uomini volendo addurre la causa, che ignorano, ne adducano una chimerica. Alcuni

cuni filosofi, per esempio, credevano, che i vasi scoppiano nel congelarsi dell' acqua, di cui son ripieni, perchè l' acqua allor si ristrigne, e lascia del voto, che la natura abborre. Un' esperienza più estesa ha fatto conoscere, che l' effetto si dee ad una causa contraria; si sa, che l' acqua aggiacciando occupa uno spazio maggiore di quello, che occupava prima della congelazione; i vasi dunque scoppiano per l'espansione dell'acqua nell' atto della congelazione. Ed osservate, che qui non solamente il fatto dell' espansione dell' acqua nella congelazione è attestato dall' esperienza; ma eziaudio lo scoppiamento de' vasi è spiegabile per mezzo dell' espansione enunciata; laddove non solamente il restringimento dell' acqua nella congelazione non è attestato dall' esperienza, ed è affatto immaginario; ma non si vede alcuna relazione fra lo stringimento enunciato, e lo scoppiamento de' vasi.

Molte volte quando vediamo un effetto, la cui ragione ci è ignota, c' immaginiamo di averla scoverta, quando uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di *forza*, il qual vocabolo non imprime nel nostro spirito altra conoscenza, se non che questo effetto ha qualche cagione, la quale ora sappiamo tanto, quanto prima di

di avere ritrovato questo stesso vocabolo. Così, per cagion di esempio, noi non sappiamo la vera causa dell' attrazione; intanto se taluno, sdegnando di confessare la propria ignoranza, dicesse, che la causa dell' attrazione è la forza attrattrice della materia, che cosa egli fa, se non che pronunciare de' vocaboli, restando tuttavia nella ignoranza della vera causa dell' attrazione? Il vocabolo di *forza* indica la causa di un effetto; dire dunque, che la farza attrattrice è la causa dell' attrazione, è lo stesso che dire la causa dell' attrazione è la causa attrattrice; è lo stesso che dire, la causa dell' attrazione è la causa dell' attrazione. Quando dunque crediamo, di avere l' idea della causa di un dato effetto, associando all' idea generale di causa la stessa idea dell' effetto, siamo nell' illusione. Perchè, si domanda da' curiosi, l' oppio produce il sonno, e calma i dolori? Perchè, si risponde dai pretesi dotti, ha esso una *virtù soporifera*: con questa risposta si dice: l' oppio ha la qualità di produrre il sonno, e di calmare i dolori, perchè ha la qualità di produrre il sonno, e di calmare i dolori, oh! quante volte i filosofi pronunciando un vocabolo, invece di confessare la propria ignoranza, danno ad intendere, di penetrare i misteri della natura! Quan-

Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l'uno per mezzo dell'altro, in un modo chiaro, ed intelligibile, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo, di cui s' ignora la causa, piuttosto che addurre delle cagioni immaginarie, che l' esperienza non somministra; o di pronunciare de' vocaboli, che ci presentino un' idea illusoria della cagione, che si cerca.

Spesso, cercando la causa di un effetto chimerico, si dee addurre per causa, o ciò che non esiste, o ciò che non può esser causa dell' effetto chimerico, che si suppone. Così se taluno volesse cercare la causa del ristringimento dell' acqua, nell' atto della congelazione, dovrebbe ottenere un risultamento erroneo dalla sua investigazione.

§. LXV. Quando da un effetto sperimentale si deduce l' esistenza di una causa, che non può giammai divenire un oggetto di esperienza, le dispute de' filosofi divengono interminabili; poichè manca il mezzo perentorio del fatto, per deciderle; e ciascuno rimane fermo nella propria opinione.

Vi ho detto, che lo spirito degli altri uomini; ed i loro interni pensieri non sono oggetto di esperienza, nè possono giammai divenirlo; intanto dall' esperienza di corpi si

simili al nostro, i quali hanno de' moti simili a' nostri, deduciamo esser tali corpi animati da spiriti simili al nostro. Fin qui non si trovano dispute fra i filosofi. Ma questo argomento di analogìa è fondato sul rapporto d' identità, e l' identità può essere fra due cose maggiore o minore; l' identità fra due individui della stessa spezie è maggiore di quella, che si ritrova fra due individui di diversa spezie, ma dello stesso genere. Così l' identità fra me ed un altro uomo è maggiore di quella che passa fra me ed un cane. Ora si domanda: *sino a qual grado d' indentità l' analogìa è un argomento certo?* Qui cominciano le dispute de' filosofi, ed ha luogo l' errore. Si cade in errore, o restringendo troppo l' argomento di analogìa, riguardando alcune circostanze e determinazioni accidentali dell' effetto, di cui si cerca la causa, come essenziali per l' esistenza della causa; o pure si cade in errore dando troppo estensione all' analogìa. Rendiamo chiare con esempii queste due sorgenti di errori.

Io vedo il corpo di un uomo: questo corpo è simile al mio: vedo il corpo di un cane: esso è simile al mio; ma la similitudine del primo è maggiore di quella del secondo. Gli anatomici dividono il corpo umano

mano in capo, tronco, e articoli. Il tronco è situato in posizione verticale. Il capo è nella stessa direzione del tronco. Gli articoli, cioè le gambe, e le braccia hanno diverso uso: le gambe servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro: le braccia fornite delle mani servono a tutte le arti meccaniche: esse son poste da' lati del tronco. Questa figura del corpo umano è in tutti gli uomini la stessa. Paragonando ora il corpo umano a quello del cane, trovo, in queste tre parti, una differenza notabile. Il tronco del cane ha una posizione orizzontale, quello dell' uomo ha, come abbiamo detto, una posizione verticale. Il capo del cane è situato in una direzione, che forma angolo col tronco, e che va da su in giù; laddove quello dell' uomo è situato nella stessa direzione del tronco, e va da giù in su. Gli articoli del cane sono di un sol modo, cioè son gambe solamente, le quali servono a trasportare il corpo da un luogo in un altro; e l' uomo ha oltre delle gambe anche le mani. La similitudine: che passa fra il mio corpo, e quello di un altro individuo, a cui do il nome di *uomo* è dunque maggiore di quella che passa fra il mio corpo ed il corpo di un cane. Vedendo un uomo, che alla presenza di una fonte di limpida ac-

acqua, corre a bere; giudico legittimamente, che questo moto ha per causa uno spirito simile al mio, il quale prova la sensazione della sete; vedendo un cane, che alla presenza della stessa fonte corre a bere, ho io un motivo legittimo di giudicare, che esso è animato da un' anima, che prova la sensazione della sete, e che bevendo si disseta, e cessa in esso la sensazione molesta? I filosofi generalmente credono, che qui l' analogìa ci autorizza ad attribuire un' anima sensitiva al cane; i cartesiani però pensano altrimenti: eglino credono, che le bestie sieno semplici macchine, incapaci di sensazioni e che per solo meccanismo eseguano i moti, che noi vediamo in esse. Questo sentimento mi sembra falso. In primo luogo esaminiamo i motivi, che m' inducono a credere, che il mio simile sia animato da uno spirito simile al mio: 1. io vedo un corpo simile al mio; 2. vedo un moto simile a quello che io fo, quando son affetto dalla sensazione della sete, vale a dire un moto, che non mi sembra comunicato, ma spontaneo; 3. vedo, che dopo d' aver bevuto una certa quantità di acqua, egli cessa dal bere, come accade a me stesso; 4. vedo, che egli beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo, come per cagion di esem-

esempio dopo di aver mangiato cibi secchi, e salsi in giorni caldi ec. Esamininiamo ora, se ho gli stessi motivi, per fare lo stesso giudizio sul cane: 1. il corpo di questo animale è anche simile al mio, sebbene questa similitudine sia minore di quella che passa fra il mio corpo, e quello di un altro uomo: 2. io vedo nel cane un moto simile a quello che io fo, vale a dire, che mi sembra non comunicato, ma spontaneo: 3. vedo, che esso, dopo di aver bevuto una certa quantità di acqua, cessa di bere: 4. vedo che esso beve in circostanze simili a quelle in cui io bevo. Io ho dunque gli stessi motivi di giudicare che il cane ha la sensazione della sete, di quelli, che ho di giudicare, che un altro uomo sia affetto dalla stessa sensazione; all' infuori però di una similitudine, che scorgo fra il mio corpo ed il corpo di un altro uomo, maggiore di quella, che scorgo fra il mio corpo e quello del cane. Ma questa maggior similitudine sarebbe essa un motivo legittimo di farmi negare l' esistenza della sensazione nel cane? Se la esistenza della sensazione nel cane fosse una cosa sperimentale, l' esperienza deciderebbe tosto la questione, e mi farebbe conoscere, come nell' esempio dell' acqua recato di sopra §. 60, se questa maggior similitudine si

si debba riporre fra le circostanze essenziali all' esistenza della senzazione, o pure fra le circostanze accidentali. Ma in mancanza di questa esperienza, io fo uso di altre esperienze. Queste mi mostrano 1. che il cane viene a me pronunciando il vocabolo, con cui ho destinato di nominarlo; 2. che esso segue la belva e trova la sua tana facendo uso delle narici; 3. che rivedendomi dopo qualche tempo fa de' moti di tripudio; 4. che se io alzo il bastone per bastonarlo, esso grida e fugge. Ora tutti questi fatti non sono spiegabili per mezzo del semplice meccanismo: essi lo sono solamente per mezzo della sensazione; essi provano dunque l' esistenza della sensazione nel cane. Il cane viene pronunciando io il suo nome, poichè alla sensazione di questo suono si associano alcuni fantasmi, che lo spingono a muoversi verso di me. L' esalazioni del corpo della belva colpendo le narici del cane, destano nell' anima di questo animale alcune sensazioni di odore, colle quali si associa il fantasma della belva esistente in un certo luogo. Il cane rivedendomi tripudia, perchè sperimenta il sentimento, che nella Psicologìa abbiamo chiamato *riconoscimento*. Il cane vedendo, che io alzo il bastone, grida e fugge, perchè coll' idea del bastone si associa il fantasma

del

del colpo altre volte vibrati, e con questo quello del dolore altre volte sentito. Tutti questi fatti si spiegano dunque colla esistenza di un' anima sensitiva nel cane; e non si possono spiegare senza quest' anima. Le bestie son dunque dotate di un' anima sensitiva; e la dottrina cartesiana su di questo punto è falsa. Questi filosofi commettono quì il sofisma, di cui abbiamo parlato di sopra: *con questo, dunque per questo*: eglino riguardano come essenziale all' esistenza dell' anima sensitiva la forma umana nel corpo; laddove il raziocinio, fondato su l' analogìa de' fatti della natura, ci obbliga a riguardar questa forma umana, come accidentale all' esistenza della sensazione. Le scimie rassomigliano all' uomo nella forma del corpo; da questo fatto segue, che giudicandosi dalla forma del corpo, i cartesiani han torto di rifiutare alle scimie un' anima sensitiva. Quì l' analogìa non soffre eccezione. I cartesiani si appiglierebbero forse al partito di concedere un' anima sensitiva alle scimie, e di negarla alle altre bestie? Ma su di qual altro fondamento potrebbero ciò fare, fuori di un dommatismo, che la sana filosofia rigetta?

I filosofi, che quì combattiamo, per ispiegare, per mezzo del solo meccanismo, le

le azioni de' bruti , ricorrono all' Onnipotenza Divina . Iddio , eglino dicono , può certamente muovere i corpi degli animali nel modo, in cui li vediamo muoversi, senza prender occasione da alcune modificazioni che si suppongono nell' anima , di cui si asserisce comunemente, che son dotati . Gli animali son dunque semplici automi . Ma quando , per ispiegare i fatti della natura , si entra temerario nel gabinetto della Divinità , si dà sospetto d' ignoranza , e di orgoglio . Iddio , io replico a costoro , può certamente muovere nel modo , in cui li vediamo muoversi , i corpi umani , senza prendere occasione da alcune modificazioni , che si suppongono nell' anima, di cui si asserisce comunemente che son dotati. Gli altri uomini che vediamo son dunque semplici automi . Se questa illazione dispiace a' cartesiani, io non so certamente , come possono evitarla, se non che con alcune vane cavillazioni, che il dommattismo facilmente suggerisce loro. I filosofi, de' quali parliamo , tornano ad insistere, e raggionano così: se ne' bruti vi fosse un principio sensitivo, seguirebbe , che gli stessi , senza essere rei di alcuna colpa, sarebbero soggetti ad innumerabili dolori, e sarebbero vessati dalla sete , dalla fame , da' morbi , dalle fe-

ferite ; e ciò senza la speranza di una vita migliore; poichè si ammette da' filosofi, che sostengono l' anima sensitiva de' bruti, che questa perisce colla morte del corpo . Ora una tale supposizione ripugna alla bontà, e giustizia di Dio ; i bruti son dunque semplici automi .

L' officina, in cui i cartesiani fabbricano tutti i loro argomenti, è sempre la stessa, cioè la profondità de' consigli di Dio. Siccome questa è coperta di una densa caligine, così è facile di prevalersene, per sostenere qualunque chimera ; ma è ella mai una buona logica , per rischiarare e risolvere una quistione, che ha qualche oscurità, ricorrere ad una questione, molto più oscura, e che si dee riguardare come insolubile ? Iddio, dico a' Cartesiani , poteva impedire il male ? lo poteva egliuo rispondono; intanto l' ha permesso, ditemi dnnque, perchè Dio ha permesso il male, ed io vi dirò, perchè i bruti son soggetti al dolore. Inoltre i bruti non sono miserabili , come pretendono gli avversarii . I patimenti delle bestie non rassomigliano a' nostri. Le bestie ignorano un gran numero de' nostri mali ; non godendo mica de' piaceri , che la ragione ci procura , esse non ne soffrono le pene . Inoltre le percezioni delle bestie , essendo

rac-

racchiuse nel punto indivisibile del presente, le bestie soffrono perciò molto meno di noi per le percezioni dello stesso genere; perchè l' impazienza, ed il timore dell' avvenire non inaspriscono i loro mali. Finalmente la loro anima essendo semplice, poichè la materia è incapace di sentire, è ancora indestruttibile; il piccol numero de' mali, che le bestie soffrono, e dunque un nulla, in paragone de' beni, che la Provvidenza benefica loro comparte. Quando l' autori degli elementi filosofici ad uso del seminario di Lione, scriveva, che gli avversarii del sommo cartesiano ammettono la distruzione dell' anima de' bruti, aveva egli presente la palingenesia filosofica di *Bonnet*? Le sostanze di questo mondo tutte sono incorporee. Se dunque i primi elementi metafisici del lume, e delle fuoco sono d' aversi per semplici, perchè non sarebbero semplici le anime delle bestie? ma se son semplici sono inannichilabili, come sono inannichilabili i componenti primitivi de' corpi. La natura, come non crea niente dal niente, così non torna niente nel niete. Il *P. Calmet* nel dizionario biblico, articolo *anima*, ha sostenuto apertamente questa dottrina, e *Calmet* era un gran teologo; credeva dunque, che il domma della semplicità e dell' indestruttibilità-

lità dell' anima de' bruti, non offende in menoma parte la vera religione.

Concludiamo. L' analogìa ci obbliga ad ammettere l' esistenza di un pricipio semplice sensitivo ne' bruti. I Cartesiani, negando questa verità, ristringono arbitrariamente l' argomento di analogìà: eglino cadono qui nel sofisma *con qnesto*, *dunque per questo*; poichè riguardano come essenziale alla esistenza della sensazione la forma umana nel corpo, laddove l' analogìa ci obbliga a riguardarla come accidentale.

§. LXVI. Ma si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de' giusti limiti l' analogìa. Abbiamo veduto, che questa ci mena ad attribuire un' anima sensitiva agli animali bruti; ma ci mena ella forse ad attribuire all' anima brutale le stesse facoltà, di cui è adorna l' anima ragionevole? Elvezio avendo, per un errore principale in filosofia, ridotto tutte le facoltà dello spirito umano alla sola sensibilità, ha eziandio, per un altro riguardo, cercato di ribassare l' uomo alla condizione de' bruti. Secondo questo materialista, la cagione dell' inferiorità di ciò che chiamasi anima degli animali, dipende solamente dal fisico, cioè dall' organizzazione del corpo. Un tal pensamento è falso. Facciamo il paragone delle facoltà

dell' uomo con quelle, che l' analogìa ci autorizza a supporre negli animali bruti. Abbiamo veduto nel §. antecedente, che l' analogìa ci obbliga ad ammettere ne' bruti la sensibilità, la coscienza, l' immaginazione. Abbiamo detto nella Psicologià, che l' immaginazione richiede un principio di analisi, o di attensione; e che questo principio ha la sua origine nell' azione degli oggetti esterni. Fra tanti oggetti, che colpiscono l' anima dell' animale bruto, alcuni son piacevoli: questi traggono a se necessariamente e concentrano in essi l' attività sensibile dell' animale. Per dare un nome a questa attività io la chiamo *spontaneità*, per distinguerla dalla volontà dell' essere ragionevole, la quale, come diremo, è di un ordine superiore. Ecco dunque, nell' ordine del tempo, la serie delle modificazioni, che nascono dalle facoltà dell' anima brutale: 1. sensazione, e coscienza; 2. piacere, e desiderio; 3. attensione sensibile spontanea, ma necessaria e non elettivà; 4. immaginazione. I bruti son dunque dotati di sensibilità, di coscienza, di desiderio, di spontaneità, d' attensione sensibile, e d' immaginazione.

Per mezzo della legge dell' immaginazione si spiega il riconoscimento, e perciò la memoria; e si spiegano eziandio tutti

gli

gli altri fatti alla memoria relativi, come abbiamo detto nella Psicologìa. Noi abbiamo distinto la *generalizzazione meccanica*, dalla generalizzazione volontaria e meditata; come abbiamo distinto il sentimento dell' *aspettazione del futuro simile al passato*, dal raziocinio, con cui dal presente si deduce un futuro simile al passato. I primi due fatti gli abbiamo spiegato per mezzo della legge dell' associazione delle idee. Da ciò segue, che nei bruti possono aver luogo la generalizzazione meccanica, ed il sentimento del futuro simile al passato. Se alzate un bastone in atto di battere il cane, questo animale manda fuori un grido e fugge. Il cane, essendo provveduto di sensibilità, vede il bastone: essendo provveduto d' immaginazione, la quale riproduce le idee, secondo la nota legge di associazione, immagina tutti gli atti dell' alzamento di un bastone altre voltre percepiti: la coscienza di questi fantasmi è la *generalizazione meccanica*: con questi fantasmi si associano quelli de' colpi, e con questi quelli de' dolori sentiti. L' attenzione sensibile del cane, essendo diretta al bastone presente, fa obbliare i primi fantasmi degli alzamenti di un bastone; i fantasmi, in conseguenza, de' colpi, e de' dolori futuri si associano all' idea sensibile del bastone

pre-

presente, e la coscienza di questa associazione costituisce nel cane il sentimento dell' aspettazione del futuro simile al passato: un tal sentimento, essendo spiacevole, produce l' avversione o il desiderio di fuggire, e determina alla fuga la spontaneità del cane. Ecco come in questo fatto sono in gioco tutte le facoltà, di cui abbiamo parlato.

Ma l' attenzione sensibile, di cui crediamo fornita l' anima brutale, è neccessaria, e dipendente dall' azione degli oggetti; laddove nell' uomo abbiamo riconosciuto una facoltà di deliberare, e di scegliere, e due facoltà meditative, una di analisi, ed un' altra di sintesi, dirette dalla volontà, che delibera e sceglie. Ora il fatto rapportato del cane non ci autorizza a supporre, esser esso dotato di tal facoltà. L' uomo dunque s' innalza su gli animali bruti per le seguenti facoltà: 1. l' uomo è dotato di volontà, la quale delibera, e sceglie, e la quale esercita ancora una certa influenza su i proprii pensieri; ed i bruti son dotati di una semplice spontaneità, la quale è determinata necessariamente dal piacere e dal dolore, 2. l' uomo ha una facoltà volontaria di analisi, in forza della quale egli può col pensiere separare una parte da un tut-

tutto, a cui è naturalmente unita, una modificazione dal soggetto, ed un soggetto dalla modificazione: il bruto non può fare queste decomposizioni: esso è limitato all' attenzione necessaria e totale; per esempio molestato dalla fame il cane, vedendo un pezzo di pane, concentra in esso necessariamente la sua attività, 3. l' uomo è dotato della facoltà volontaria di sintesi: questa sintesi, come abbiamo spiegato nella Psicologìa, è o reale o ideale, o immaginativa civile, o immaginativa poetica. Per la sintesi l' uomo forma de' giudizii, de' raziocinii, dei discorsi legati, delle scienze finalmente; nulla di ciò si trova nel bruto; esso non è capace di altra sintesi, sa non che della sintesi necessaria dell' associazione delle idee, su la quale non èssercita alcun impero; laddove l' uomo può far derivare la serie naturale de' fantasmi.

Mi si dirà: su di qual fondamento stabilite voi la distinzione, di cui parlate fra l' animale ragionevole, e l' animale bruto? In primo luogo, io rispondo, non debbonsi ammettere negli animali, se non che quelle facoltà, che ci sono manifestate dalle loro operazioni. Ora le loro operazioni non ci danno alcun indizio delle facoltà meditative; non abbiamo dunque alcun motivo di ammet-

metterle nella loro anima. Tutte le operazioni dei bruti, le quali sembrano denotare un raziocinio, sono l' effetto della legge dell' associazione delle idee; e noi stessi facciamo quasi tutte le nostre operazioni giornaliere, in forza di questa associazione, non già in forza di un raziocinio: così quando alla veduta di un corpo che cade, e che potrebbe nuocerci, noi fuggiamo; ciò avviene, perchè all' idea del corpo, che cade, si associa il fantasma della percossa, ed indi quello del dolore; perciò noi fuggiamo in forza di un istinto spiegabile colla legge dell' associazine delle idee. E per ritornare a' bruti: allora che il cane, mangiando la pernice, uccisa dal cacciatore, é stato battuto dal padrone; e per tal ragione si astiene in seguito dal mangiarla; una tale operazione non è l' effetto del raziocinio, nè della deliberazione; ma dell' associazione delle idee: coll' idea della pernice uccisa si associa il fantasma, di averla mangiata, e con questo si associa quello del dolore sentito; dal fantasma del dolore sentito nasce l' avversione, e perciò il cane non mangia la pernice uccisa. Quando il gatto, vedendo il topo in una distanza in cui gli può sfuggire, si astiene di avventarvesi; ciò non avviene in seguito di un ra-

raziocinio, e di una deliberazione; ma ciò avviene, perchè colla percezione del topo in quella distanza non si associa il fantasma della presa di questo, come si associa quando il topo si trova nella giusta distanza, a poter esser preso dal gatto. Gli animali bruti possono avere l' uso delle cose, senza comprenderlo; e l' uomo stesso può servirsi delle cose, senza esservi determinato dalle ragioni finali; ma per un istinto prodotto dell' associazione de' fantasmi. Così può supporsi, che gli animali mangino, senza pensare che ciò serve per mantenere la propria esistenza, che essi uniscono i loro sessi, senza pensare, che ciò serve per propagare la loro specie, che servono l' uomo, senza avere alcuna idea de' servizii, che gli rendono; in un vocabolo può benissimo supporsi, che nell' universalità delle azioni degli animali bruti, non ve ne sia alcuna che essi facciano con conoscenza di causa.

In secondo luogo dico, che l' analogia ci obbliga a riguardare gli animali bruti come privi delle facoltà elementari della meditazione, cioè dell' analisi, e della sintesi. Gli animali bruti esprimono con alcuni segni naturali ciò che sentono in se medesimi. È questo un fatto, di cui ci rende certi la quotidiana esperienza. Ma niun ani-

animale bruto esprime le sue interne affezioni per mezzo del linguaggio de' suoni articolati. Ora ciò non avviene, per mancanza di organi atti al linguaggio de' suoni articolati; poicchè i pappagalli, e le scimie pronunciano de' vocaboli che odono dagli uomini. Per qual ragione dunque i bruti non hanno il linguaggio della parola? Il linguaggio della parola, come abbiamo detto, suppone tanto in colui che parla, che in colui il quale intende, l' uso delle facoltà meditative di analisi, e di sintesi. I bruti, essendo privi di queste facoltà, non possono, per tal ragione, godere del linguaggio della parola. E quì fa d' uopo osservare, che i segni naturali de' suoni inarticolati non decompongono il pensiere ne' suoi elementi: quando l' animale con un grido esprime il sentimento del dolore; un tal grido non offre la decomposizione, e ricomposizione del sentimento, come l' offre la proposizione: *io sento dolore*. La proposizione esprime dunque un atto di analisi, ed un altro di sintesi del sentimento; laddove il grido esprime il sentimento stesso. La facoltà elettiva, quella di analisi, e quella di sintesi, facoltà tutte che si trovano nell' animale raggionevole, e che non si trovano nell' animale bruto, costituiscono dun-

dunque la superiorità dello spirito del primo su l' anima del secondo; ed il pensamento di *Elvezio* è perciò falso.

Il conte *Tracy* ha veduto in parte la differenza, di cui parliamo. Niun gesto, egli dice nel capitolo primo della sua gramatica. e niun grido degli animali, anche nelle specie le più modificate e le più sviluppate dalla società, e dall' esempio dell' uomo, non è giammai il nome proprio di un' idea isolata dal suo attributo. Ora ciò non dipende punto dalla mutolezza, perchè molti animali mandano fuori de' suoni; alcuni ancora articolano molto bene. Da un' altra parte questa operazione potrebbe ugualmente eseguirsi con de' gesti. Ne' nostri linguaggi de' gesti, ve ne ha di quelli, che rappresentano un nome, o un' idea separata, e ve ne ha degli altri che rappresentano un verbo, o l' attributo separato. Io penso dunque, dice l' autore citato, che questa capacità d' isolare un' idea parziale, di distaccare una circostanza da un impressione totale, e composta, di separare un soggetto dal suo attributo, di astrarre in una parola, e di *analizzare* che manca agli animali, è ciò che fa, che il loro linguaggio, non è sempre, se non che una serie d' interiezioni, una serie di proposizioni implicite,

e

e che fa eziandio tutta la differenza fra essi e noi. La decomposizione della proposizione ne' suoi elementi determina la separazione fra il bruto, e la spezie intelligente per eccellenza.

Ma lo spirito umano non decompone se non per ricomporre, e l' analisi è una condizione ed un principio per la sintesi. Se gli animali bruti, come osserva l' autore testè citato, non hanno la facoltà di decompporre, segue che non hanno neppure quella di comporre. La privazione di queste due facoltà elementari della meditazione, e della facoltà elettiva, che le dirige, colloca il bruto in un scalino della scala degli enti inferiore a quello dell' uomo.

Ciò dimostra eziandio, per osservarlo di passaggio, che le facoltà dello spirito umano non possono concentrarsi nella sensibilità; e che coloro i quali nella sensibilità le concentrano, come fa il citato *Tracy*, insegnando nel tempo medesimo la superiorità dell' animale ragionevole su l' animale bruto, ammettono una contradizione.

Abbiam osservato, che lo spirito umano è insieme passivo ed attivo. L' anima de' bruti è ancora dotata di una certa specie di attività, che abbiamo chiamato *spontaneità*; ma l' esercizio di questa non è niente

si-

simile alla deliberazione, ed elezione, che si scorge nell' essere ragionevole: la spontaneità de' bruti è determinata invariabilmente, e necessariamente dagli appetiti, e questi dall' azione degli oggetti. Da ciò nasce l' uniformità, e la costanza delle operazioni de' bruti, nell' atto che le operazioni degli uomini presentano una sorprendente varietà non solamente di secolo in secolo; ma eziandio di luogo a luogo. Nulla vi ha di arbitrario nelle operazioni de' bruti: esse sono una seguela necessaria della loro natura; esse sono perciò uniformi in tutti i luoghi, ed in tutti i tempi. L' uomo al contrario ha un impero su la natura: egli fa delle decomposizioni arbitrarie, e delle combinazioni arbitrarie ancora: egli aumenta la somma delle sue conoscenze: progredisce di secolo in secolo; e presenta nelle sue produzioni un' ammirabile varietà.

Gli animali bruti hanno de' segni naturali, con cui esprimono i loro sentimenti; ma un tale linguaggio è un effetto necessario della loro natura, ed è, per questa ragione, universale ed invariabile. L' asino tedesco, per esempio, si esprime nello stesso modo, in cui si esprime l' asino francese, ed italiano: l' asino si esprime oggi nello stesso modo, in cui si esprimeva a'

tempi

tempi di Abramo. Ma qual varietà nel linguaggio arbitrario della parola da luogo in luogo, da secolo in secolo! La rondinella, il passaro, costruiscono tutti, e sempre allo stesso modo i loro nidi, ed allevano tutti sempre allo stesso modo i loro parti. Ma qual varietà non si scorge nelle abitazioni, nelle vesti, ne' cibi degli uomini, e nella maniera di crescere, e di allevare i loro bambini! Il lupo, la volpe, il gatto, si avventano sempre nella stessa guisa su la loro preda; ma il modo della guerra, che gli uomini si fanno al presente non è lo stesso di quello in cui guerreggiavano nei primi tempi. Gli uomini hanno una sintesi reale, una ideale, una immaginativa civile, una immaginativa poetica: di questa specie di sintesi son privi i bruti. È questa la ragione della varietà della vita de' primi, e della costante maniera di vivere de' secondi. Leggete il capitolo della sintesi nella Psicologìa.

L' analisi delle facoltà degli animali, paragonata a quella delle facoltà dello spirito umano, dicesi da' moderni *ideologìa comparata*: io ve ne ho dato un saggio sufficiente.

§. LXVII. Estendendo l' analogìa, al di là de' giusti limiti, cadiamo in errore: ne abbiamo dato un esempio nella dottrina di

di coloro, che abbassano l' uomo al livello de' bruti; ma credo utile il darne un altro esempio nella dottrina di quelli, che abbassano la divinità al livello dell' uomo; come hanno fatto i gentili, e gli antropomorfiti; e come fa quasi generalmente il volgo. Paragoniamo dunque l' intelligenza umana colla suprema Intelligenza, e notiamone la differenza.

La prima facoltà che abbiamo scoverto nel nostro spirito è la sensibilità. I corpi esterni, agendo sul nostro, producono nel nostro spirito alcune modificazioni, che si chiamano *sensazioni*. Questa facoltà suppone, che il nostro spirito sia mutabile, finito, e dipendente. Essa non puo dunque convenire all' essere assoluto, cioè a Dio, il quale è immutabile, infinito, indipendente.

I corpi producendo sul nostro spirito alcune modificazioni, cambiano lo stato interno di lui: queste sensazioni sono i primi principii, da' quali incominciano le nostre conoscenze: prima di averle noi eravamo in un' ignoranza assoluta. Le sensazioni suppongono dunque, che il nostro spirito sia mutabile, finito, e dipendente. Iddio non è dunque capace di sensazioni, e non può esser fornito di sensibilità,

Ma se in Dio non possono darsi sensa-

sazioni, non possono ancora darsi fantasmi. Il fantasma suppone la sensazione, come condizione indispensabile. Inoltre i fantasmi cambiano lo stato interiore dello spirito, ed essendo le riproduzioni delle percezioni avute suppongono che lo spirito sia finito. I fantasmi non possono perciò convenire a Dio; questo essere infinito non è dunque dotato nè di sensibilità, nè d' immaginazione. Non avendo immaginazione, non può dirsi di lui, nè che egli si ricorda di alcuna cosa; nè che di alcuna cosa si dimentica.

Oltre delle facoltà passive, abbiamo scoverto nel nostro spirito due facoltà attive, che sono le facoltà elementari della meditazione, cioè la facoltà di analisi, è la facolta di sintesi. Ma queste servono a procurarci idee, e conoscenze, di cui siam privi, prima dell' esercizio di tali facoltà; esse suppongono dunque uno spirito finito. e mutabile; non possono, in conseguenza, convenire a Dio, che è uno spirito infinito, ed immutabile. Iddio, non ha dunque idee astratte: queste nascono dalla limitazione del nostro spirito. Egli non giudica, nè ragiona, poichè il giudizio, ed il raziocinio sono de' mezzi d' istruirsi, e la scienza è essenziale a Dio.

Id-

Iddio non sente, non immagina, non astrae, non giudica, non ragiona; che cosa è mai dunque la sua intelligenza, come possiamo noi formarcene un idea? Ricordatevi avervi detto, che lo spirito umano percepisce se stesso, e che questa visione interiore è inseparabile da tutte le passioni, ed azioni, che avvengono in se stesso. Ora io non trovo alcuna contraddizione a supporre, che Dio veda se stesso; e di far consistere in questo atto unico, eterno, infinito, indipendente della visione di Dio stesso, l' intelligenza infinita. Che cosa è mai dunque, mi si domanda, la suprema intelligenza? Ella è, io rispondo, non facoltà ma atto; atto non accidentale, ma essenziale; atto unico, ineffabbile, della visione dell' essenza Divina.

L' uomo ha de' desideri, e perciò delle passioni: egli ha una volontà che delibera, e che sceglie. Iddio non è soggetto ad alcuna passione: egli è perfettamente beato, e la sua beatitudine consiste nella visione di se stesso. Gli esseri, che colpiscono i nostri sensi, sono condizionali; essi hanno ricevuto l' esistenza da Dio. L' atto con cui Dio dà l' esistenza agli esseri infiniti si chiama *volontà*. Tale è la nozione, che ci è permesso di formarci della suprema

In-

Intelligenza. Mi piace di trascrivervi qui un pezzo di un filosofo moderno: « Se lo
» assoluto esiste, egli è un essere; e questo essere precisamente perchè è assoluto,
» dee esser libero, ed intelligente. Il raziocinio seguente mi sembra insieme semplice e perentorio; ogni forza ha una direzione: questa direzione la riceve dal
» di fuori, o se la dà essa stessa. Tutte
» le forze, che non sanno, che agiscono,
» e non se lo propongono, non possono
» volere agire. Esse ricevono dunque la
» loro direzione dal di fuori; esse sono
» condizionali, perchè non sono libere. L'
» essere assoluto ed incondizionale dee dunque esser libero; perchè per potersi spiegare la direzione di tutte le forze, o
» di dare a queste la direzione, bisogna
» che l' essere assoluto dia la direzione
» a se stesso. Ora non vi ha libertà senza
» intelligenza, perchè non vi ha libertà,
» senza la rappresentazione di una certa direzione, o di un certo effetto.

» La libertà metafisica è il potere di produrre una prima azione. Una prima azione
» è un' azione, che non solamente non è
» stata determinata da alcun' altra; ma
» che inoltre non è stata preceduta da alcun' altra. Si dirà: è ciò un effetto senza

cau-

» causa; si avrebbe maggiore ragione di
» dire, è ciò una causa che non è effetto.
» Egli bisogna ammettere una tal causa per
» ispiegare tutte le altre. La libertà è dun-
» que il vero assoluto; la libertà è, per
» conseguenza, il primo attributo, l' attri-
» buto fondamentale della Divininità. La li-
» bertà suppone l' intelligenza, non già
» perchè l' intelligenza diriga necessaria-
» mennte la libertà, poichè per questo ap-
» punto la libertà cesserebbe di esser li-
» bertà; ma perchè la libertà è un pen-
» siere indipendente da ogni pensiere in-
» teriore effettuato.

» La natura è necessaria. Ciò che un
» essere è, fa, produce, risulta da ciò
» che esso è questo esssere, e non un altro.
» Per conseguenza l' insieme dell' universo,
» che risulta dall' azione, e dalla reazione
» degli esseri, è ancora necessariamente ciò
» che esso è. Ma più la natura è necessa-
» ria ne' suoi sviluppamenti, più è dimo-
» strato, che bisogna collocare avanti della
» natura un atto di libertà, acciò la natura
» non rimanga inesplicabile. Fa d' uopo
» dunque uscire fuori della natura, per
» comprendere la natura: bisogna arrivare
» ad un atto differente dalla natura, e dalle
» azioni di questa, per dare un punto di
ap-

» appoggio stabile a tutte le azioni della
» natura, a tutti gli effetti di essa, e la
» libertà può sola rendere ragione della
» necessità. Si fa molto bene di spiegare
» tutto ciò che è possibile per l' azione e
» reazione delle forze meccaniche, e delle
» affinità chimiche; ma con ciò, relativa-
» mente alla soluzione del gran problema,
» non si guadagna nulla. » (*a*)

Sebbene noi abbiamo una certa nozione della divina intelligenza; pure bisogna guardarci di crdere, che possiamo comprendere Dio. Iddio è incomprensibile. Chi mai potrà comprendere la visione della essenza Divina? Per poterla comprendere, bisognerebbe conoscere completamente l' oggetto veduto, cioè l' Infinito: chi mai potrà comprendere quello atto eterno, ineffabile in forza di cui ha avuto esistenza tutta la natura? Egli non bisogna credere, che queste due proposizioni: *noi abbiamo una certa nozione di Dio*: *Iddio è incomprensibile*; sieno contraddittorie, poicchè si può avere la nozione imperfetta di un oggetto, senza conoscere il come della sua formazione. Io posso aver l' idea di una macchina costruita in

(*a*) *Ancillon Saggio su l' abuso dell' unità in metafisica.*

in modo da denotarmi le ore del giorno, senza conoscere perciò l' interna costruzione dell' orologio, cioè senza sapere come una tal macchina sia formata. Io posso sapere, che gli astronomi preveggono il tempo, in cui avvengono le ecclissi; senza conoscere, per qual metodo eglino giungono ad ottenere questa previsione. Noi abbiamo una imperfetta nozione di Dio; ma senza poter comprendere l' essere infinito.

Questo §. equivale ad un ampio trattato di Teologia naturale.

§. LXVIII. Uno de' motivi legittimi dei nostri giudizii è l' autorità degli altri uomini; ma non vi è forse sorgente più vasta di errori, quanto questa autorità. Ciò avviene in due modi, i quali bisogna attentamente distinguere. Il primo è il fare uso dell' autorità nelle cose, ove l' autorità non è necessaria, ed ove è ancora insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose, di cui si tratta. Il secondo è il non esaminare i motivi di credibilità dell' altrui autorità nelle cose, ove questa è necessaria. Nelle verità pure *a priori*, l' altrui autorità non solamente non è necessaria; ma è ancora insufficiente a darci un' esatta conoscenza della materia. Chi mai, per conoscere le verità dell' aritmetica, può credere necessaria l'

l' autorità del più valente matematico ? Vi è egli bisogno dell' autorità di *Newton*, per esser certo, che il tutto sia uguale alle sue parti prese insieme, che tanto vale il moltiplicare 4 per 8, che il moltiplicare 8 per 4, che moltiplicando tanto il numeratore che il denominatore di una frazione per lo stesso numero, la frazione non cambia valore ? Nelle scienze pure l' autorità non è dunque necessaria, esse son appoggiate solamente su' l' evidenza immediata degli assiomi, e su l' evidenza immediata del raziocinio. In queste scienze l' autorità è ancora insufficiente a darci una completa cognizione delle materie, che trattano. Chi conoscesse le operazioni dell' aritmetica per la sola autorità del suo maestro, potrebbe egli pretendere, di possedere una conoscensa completa e scientifica dell' aritmetica ? Quando un uomo mi dice : fra due idee A e B vi è un rapporto d' identità, se io non vedo un tal rapporto, conoscerò solamente che un uomo dice ciò, che io non conosco, o al più che egli conosce ciò che io non conosco. Una tal conoscenza sarà meramente storica, ed estrinseca all' oggetto della conoscenza ; ma non sarà mica una conoscenza completa e scientifica. Le conoscenze, di cui parliamo sono conoscenze di rapporti, e quando i

i rapporti non si percepiscono, non si può dire esattamente che si possedono le conoscenze. Da ciò segue, che coloro i quali non hanno delle matematice, se non che una conoscenza pratica, non ne hanno una conoscenza completa e scientifica.

Le scienze miste son appoggiate su le verità *a priori*, e su le verità di esperienza, o di fatto. I fatti dell' esperienza sono di più modi: alcuni si presentano da se stessi a tutti gli uomini. Ognuno per cagion di esempio, può conoscere, di avere sensibilità, ed immaginazione; di avere un corpo sommesso in certe operazioni, all' impero della propria volontà, e limitato da altri corpi contigui. Vi sono in secondo luogo de' fatti non ordinarii, i quali si presentano da se stessi non già a tutti gli uomini; ma ad alcuni solamente: questi fatti son quelli, che non accadono in tutti i tempi, o non sono in tutti i luoghi; ma quando accadono, e dove accadono son tali, che da se stessi son osservabili da tutti gli uomini dotati de' sensi: un tremuoto è un fatto, che non accade sempre; ma quando accade può osservarsi da tutti col soccorso de' sensi nudi: un vulcano è un fatto, che non si trova dappertutto; ma dove si trova è tale, che tutti posson osservarlo.

Inol-

Inoltre vi sono de' fatti, che la natura ci nasconde, e per la scoverta de' quali vi bisognano alcune operazioni; e perciò delle macchine, e degl' istrumenti. Così per conoscere la struttura dell' occhio è necessario notomizzarlo; per conoscere tanti piccoli insetti è necessario l' uso de' microscopii. Una palla di piombo ed un poco di carta sono animati dalla stessa velocità: è questo un fatto, che la natura ci nasconde, e che noi scriviamo coll' ajuto della macchina pneumatica: noi vediamo, che nell' aria la palla di piombo scende dall' alto al basso in un tempo minore di quello, in cui scende un poco di carta; ma col mezzo della macchina pneumatica, estraendosi l' aria dal recipiente di una campana di cristallo, si vedono scendere dalla stessa altezza, nello stesso tempo, la palla di piombo, ed il pezzetto di carta: lo stesso si osserva in tutti i corpi, malgrado la varietà del loro peso. I fatti della natura son dunque 1. ordinarii ed universali, 2. estraordinarii o particolari, 3. occulti.

Con questa distinzione si vede, che per conoscere i fatti della prima classe non è necessaria l' altrui autorità; ma che può esser necessaria per quelli della seconda e terza classe. Ma egli non bisogna confondere

dere i fatti colle illazioni, che da' fatti, per mezzo del raziocinio, si deducono. Il filosofo dee studiarsi, di dipendere il meno che può dall' altrui autorità; egli osserverà da se stesso tutti i fatti, che può osservare: egli poggierà le illazioni che da' fatti si deducono, non su l' altrui autorità; ma su l' esattezza del raziocinio. Nella filosofia dello spirito umano, ciascuno può trovare i fatti principali in se stesso: l' esperienza giornaliera degli altri uomini somministrerà all' attento osservatore ancora de' fatti; e perciò l' uso dell' autorità altrui può considerarsi, quasi come non necessario in filosofia.

Egli non bisogna confondere la citazione dell' autore di un raziocinio, col raziocinio poggiato sul motivo dell' autorità.

Io posso stabilire una verità su di un'esatta dimostrazione, e citare insieme l' autore di questa: con questo metodo si procede filosoficamente, e con sincerità. Il raziocinio e la dimostrazione possono servire tanto per iscovrire la verità, quanto per persuaderla altrui. Altro è il dire: *questo argomento è esatto*, *esso è di Cartesio*: altro è il dire: *ciò é così*, *perchè l' ha detto Cartesio*. Altro è l' istruirsi ed acquistare la scienza imparandola da' libri,

e da' maestri; altro è il poggiare la scienza sul motivo dell' autorità di un libro, o di un maestro; nel primo caso io l' appoggio sul raziocinio, nel secondo su l' utorità.

§. LXIX. L' abuso dell' autorità è una feconda sorgente di errori. Gli uomini i più grandi son soggetti all' errore: eglino possono ingannarsi di buona fede; se s' impone agli altri la dura legge, di abbracciare, su l'.autorità, tutti i dommi di un grande uomo, si dà all' errore il privilegio di essere eterno, si chiude l' adito alla verità, e si arresta il progresso della scienza. Intanto questo metodo di stabilire, su l' autorità, le verita filosofiche, non è ancora, dopo il risorgimento delle lettere, stato interamente abolito: ho letto alcuni libri, i quali, per sostenere l' esistenza delle idee innate, e che i bruti son semplici macchine, fra gli altri argomenti, adducono l' autorità di *Bossuet* di *Fenelon* ec. Non è egli questo un volere stabilire su l' autorità la filosofia? L' autorità di qnesti due rispettabili prelati, nelle materie filosofiche, non aggiunge il menomo peso a quello degli argomenti, che si versano su la natura delle cose; essa è dunque perfettamente di niun valore. Il nostro *Genovesi* chiama con ragione questi argomenti, argomenti *ad verecundiam*, ai quali

quali ordinariamente si ricorre, quando ci mancano le altre pruove. Si vuole, egli dice, con questo falso modo di argomentare, provare una falsa tesi per certe autorità rispettabili, alle quali uomo onesto non istimerà, in certi luoghi, e tempi, di doversi opporre: e perciò è un modo di opprimere col peso, non di provare.

Vi sono di certi autori, per altro venerabili, i quali hanno nondimeno detto delle grandi sciocchezie, le quali non conviene ad ognuno dileggiare. *Tutti i peccati sono eguali*, dice uno, si ride ad un tal paradosso: ed egli non potendo provare il suo assunto con ragione, vi citerà gli stoici, e fra questi *Cicerone*, uomo di rispettabile autorità. Adunque, dico io, perchè un assurdo ed una falsità sia stata detta da un grande uomo, o da certe autorevoli cattedre, sarà perciò meno falsità? Dond' è che quel citare i gran nomi di filosofi, di storici, di giureconsulti, di metafisici ec. per volere provare un manifesto assurdo, non è un argomento, ma un lacciuolo alla debole ragione, o una trincea nella cattiva causa per difendersi il meglio che si può. Dice uno, *il Sole, ed i pianeti son legati a certe sfere cristalline. Sproposito*, risponde l' altro. E quegli incomincia a ci-

targli tutti i filosofi, e i metafisici di 20 secoli. Si può domandare, continua *Genovesi*, possono eglino 20 secoli fare, che quel che non è sia? che il falso diventi vero, il vero falso? *Non vi è prescrizione contro la verità*, dicea *Tertulliano*.

Ma risaliamo all' origine degli errori, che nascono dall' abuso dell' autorità.

L' uomo nasce ignorante: egli apprende dagli uomini adulti alcune verità: egli associa perciò all' idea di un uomo adulto quella di scienza, e di arte; e l' uomo adulto si presenta perciò allo spirito del fanciullo, come un soggetto adorno di sapere, e di abilità. Quando il primo pronuncia una proposizione, il secondo crede, in conseguenza, che il primo parla di ciò che sa; e siccome ha sperimentato, che l' adulto pel passato non si è ingannato; così lo crede costantemente verace. Ecco l' origine del pregiudizio dell' autorità, il quale è la feconda sorgente di una moltitudine di errori, che desolano il genere umano. Non vi è educatore, che non debba introdurre nell' animo del suo allievo il pregiudizio, di cui parlo. Un figliuolo di genitori contadini vede, che la sua madre sa cuocere le vivande, e preparare i cibi, che ella sa tessere la tela per fare i lenzuoli del letto, che

sa

sa filare la lana , e fare le calzette : egli vede ugualmente , che suo padre sa seminare e coltivare i campi, e che sa raccoglierne le biade , ed i frutti; egli contrae perciò l' abitudine di associare all' idea de' suoi genitori quella del sapere , a dell' abilità. Un fanciullo conosce, che il suo maestro sa leggere, sa scrivere, ed intende qualque linga straniera: egli associa all' idea del maestro quella della scienza, e dell' abilità. Una siffatta associazione produce ne' fanciulli il sentimento dalla credenza all' altrui autorità. Un tal sentimento si forma in un mòdo simile a quello, in cui si forma il sentimento dell' aspettazione del futuro simile al passato .

I fanciulli hanno sperimentato , che i loro genitori hanno conosciuto il vero ne' fatti passati ; eglino credono che conosceranno costantemente il vero , e che lo diranno loro. In questo modo eglino ricevono, senza esame, la religione de' loro padri, e tutti gli errori di cui questi sono imbevuti.

Un tal sentimento è talmente abitua'e in noi, che gli uomini i più istruiti in filosofia , vi obbediscono alcune volte senza accorgersene. L' autore anonimo delle istituzioni filosofiche pel seminario di Lione , e l' autore anoniamo del trattato della natura dell'

dell' anima, e dell' origine delle idee contro di *Locke*, fra gli altri argomenti, in sostegno delle loro opinioni filosofiche, vi adducono quello dell' autorità dell' illustrè *Bossuet*. I due scrittori di cui parlo sono teologi: in qualità di teologi appresero molto da *Bossuet*: l' idea di questo prelato si associò nel loro spirito a quella di un uomo, che insegna costantemente la verità; ed eglino ubbidendo ciecamente al sentimento abituale della credenza all' autorità di *Bossuet*, lo hanno riguardato come una guida sicura in filosofia.

Non ci meravigliamo dunque, se vediamo degli errori notabili spargersi su la terra, e perpetuarsi per secoli; come per cagion di esempio sarebbero l' idolatrìa, ed il maomettanismo. Gli uomini deferiscono abitualmente all' altrui autorità, in forza del sentimento di cui abbiamo parlato, non già in forza di raziocinio, e di esame. Se potessimo vedere ciò che avviene nello spirito degli uomini allora che scelgono un' opinione, io son sicuro, che ridurremmo il suffragio di un' infinità di persone all' autorità di due o tre uomini, i quali avendo sparsa una dottrina; questa è stata da molti altri abbracciata, su la supposizione del merito di quelli, che l' hanno sparsa, e su la supposi-

sizione ancora che eglino l' avessero a fondo esaminata: quelli che l' hanno abbracciato l' hanno comunicata a molti di seguito, che hanno creduto più vantaggioso di abbracciarla su l' altrui autorità, che di esaminarla profondamante. In questo modo il numero de' settarii pigri e crudeli aumentandosi di giorno in giorno, è stato un nuovo motivo agli altri uomini di esentarsi dallo esame di un' opinione, che eglino vedevano sì generale; e che si persuadevano di non esser divenuta tale, se non che per la solidità delle ragioni, su di cui era stata in origine appoggiata.

Il pregiudizio dell' autorità esercita un impero molto esteso, ed efficace, su le menti degli uomini. Ma egli non è mica impossibile il sotrarsene. Si risalga pazientemento all' origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta. Si ponga da parte, nell' esame, qualunque prevenzione sul merito delle persone, che l' hanno abbracciata. Così si potrà evitare l' errore.

§. LXX. Se egli è un abuso l' appoggiare, in matematica, in filosofia, e nelle scienze, naturali, le proposizioni su l' autorità di coloro, che son adorni di queste scienze; all' infuori però de' fatti ove questa autorità è necessaria; è dall' altra parte, un abu-

abuso, molto più condannabile, l' appoggiarle su l' autorità di coloro, che sono di tali scienze sforniti. *Leibnitz* è un gran filosofo: egli ha insegnato la tale dottrina filosofica; questa dottrina é dunque vera. Un tale argomento è falso. *Leibnitz* è un gran filosofo; ma egli essendo uomo ha potuto ingannarsi; dall' aver egli insegnato la tal dottrina non segue dunque che questa sia vera.

Da un' altra parte obbracciando io questa dottrina, senza conoscere i motivi, su di cui è appoggiata, non ne avrei una conoscenza esatta, e completa; io debbo dunque esaminare i motivi, su di cui la dottrina in questione è appoggiata. Ma se dico: il tale è nobile, ricco, costituito in dignità: egli ha enunciato la tal proposizione; la proposizione enunciata è dunque vera; questo argomento contiene una regola più difettosa. Un filosofo possiede; generalmente parlando, i mezzi di conoscere la verità, e sebbene una tal qualità possa andar disgiunta dalla conoscenza della verità stessa, pure è ella una condizione indispensabile per conoscerla; la probabilità d' ingannarmi, seguendo l' autorità di un filosofo in materie filosofiche, è dunque minore della probabilità d' ingannarmi, seguendo, su le stesse materie, l' autorità di uomi-

uomini sforniti di qualunque filosofia, e che possiedono solamente qualità, che in niente influiscono a dare delle conoscenze filosofiche.

Egli è un errore il credere, che uno dica il vero, perchè è nobile, o ricco, o innalzato a qualche dignità. Egli è ancora un errore il credere, che un uomo ha ragione, quando parla con eloquenza, grazia, prontezza, gravità, modestia, e dolcezza, e per lo contrario il credere, che uno ha il torto, quando parla rozzamente, o dimostra della collera, dell' asprezza, e prosunzione nelle parole. Vi sono persone, che con un' eloquenza di parole, gravità e modestia vendono delle sciocchezze; altre per lo contrario naturalmente iraconde, e anche mosse da qualche passione, che apparisce loro nel volto, e nelle parole, non lasciano di aver la verità, dalla parte loro. Le qualità di cui parliamo son accidentali alla conoscenza della verità, e non hanno alcuna connessione con essa. Moltissimi credono, senza alcun esame, a' più vecchi, ed a' più sperimentati, sebbene le cose delle quali si tratta, non dipendano dall' età, e dalla pratica del mondo; ma dalla perspicacia della mente.

L' associazione delle idee di ciò che ci piace di avere piuttosto, che di non avere, all'

all' idea delle persone, produce generalmente un setimento di credenza alla loro autorità, ed un tal sentimento può riguardarsi come una specie d' istinto: ubbidendo ciecamente ad un tal istinto, corriamo pericolo, di abbracciare errori notabili. Per lo contrario l' associazione delle idee spiacevoli, all' idea delle persone, produce un certo sentimento di avversione a tutte le verità, che queste persone ci annunciano; e se noi ci abbandoniamo a tal sentimento, siamo nel pericolo d' ingannarci. La regola per evitare l' errore è di risolvere il sentimento in un raziocionio; allora la falsità della regola, dal raziocinio espressa, ci colpirà. Chi mai non percepirà la falsità di questo raziocinio : il tale ha cinquanta mila ducati di rendita ; egli conosce dunque le verità filosofice ? il tale è un bel giovane , egli dunque sa ragionare esattamente ? il tale parla secondo le regole della gramatica , egli ragiona dunque con esattezza secondo le regole della Logica ?

Per qual ragione gli uomini grandi , nell' atto che son ammirati presso gli stranieri , son disprezzati, o tenuti almeno in poca considerazione nella loro patria ? Ciò dipende dalla stessa associazione , che produce il sentimento di credenza all' altrui

au-

autorità. L' uomo grande non è presente allo sguardo degli stranieri, se non che nel momento in cui egli è grande: i giorni della sua infanzia, della sua debolezza, non sono dagli stranieri conosciuti ; questi son perciò colpiti solamente da ciò che è rispettabile. e degno di ammirazioni. Ma la Patria ha veduto l' uomo grande nella culla: ella l' ha veduto passare gradatamente della ignoranza alla scienza : ella conosce i maestri da' quali egli ha imparato: queste associazioni si son formate nello spirito de' nazionali, antecedentemente all' osservazione dello stato di grandezza del loro concittadino : esse si ripetono , e sono di ostacolo al santimento di ammirazione, e di rispetto, che la veduta del merito avrebbe dovuto far nascere, e che presso gli stranieri nasce effettivamente. Io non escludo le altre cause, che possono per avventura concorrere a far nascere il fatto, di cui parliamo; ma la causa di cui ragiono mi sembra incontrastabile.

L' associazione fa sì, che credessimo evidenti alcune proposizioni , che tali non sono , e che pronunciamo in forza della coscienza dell' associazione, non già in forza della coscenza della percezione del rapporto fra le idee, che si combinano. Che le idee dell' essere; e della materia, dice *Locke*, sieno

sieno fortemente unite insieme o per l' educazione, o per una troppo grande applicazione a queste due idee, mentre sono così combinate nello spirito, un materialista crederà evidente questa falsa proposizione: *Ciò che non è materiale, non è reale.*

La conoscenza dell' origine del pregiudizio dell' autorità, vi fa conoscere, esser giusto, che chi desidera persuadere altrui qualche verità da se conosciuta, si studii di ornarla con maniere gradevoli, e proprie a farla approvare, e di evitare le maniere odiose, che tendono a farla dagli altri abborrire. Per insinuare la propria opinione nello spirito degli altri, non basta l' avere ragione; ed è un gran male l' aver solamente ragione, e il non avere ciò che è necessario, per rendere la sua ragione aggradevole. Il filosofo saggio sa bene, che la conoscenza della verità è indipendente dai modi, che la rendono aggradevole; ma sa bene ancora, che questi modi son utili, per persuaderla agli altri.

§. LXXI. Vi sono proposizioni, che debbono essere assolutamente appoggiate su l' altrui autorità. In primo luogo molte proposizioni pratiche, che ci guidano nel cammino della vita, non possono essere appoggiate, se non che sul motivo dell' autorità. Un

Un matematico , un filosofo , ignorando la medicina è vessato da una malattia, può egli non intraprendere la cura seguendo l'autorità del medico ?

In secondo luogo : noi non viviamo in tutti i tempi , nè in tutti i luoghi . Non possiamo, in conseguenza, conoscere gli avvenimenti umani , di cui non siamo testimoni, se non che per l'autorità degli altri uomini , che han vissuto ne' tempi , e nei luoghi in cui i fatti son accaduti . Vi ho spiegato ciò a lungo nel capitolo terzo.

Ma se noi c' inganniamo facendo uso dell' autorità altrui , quando questa non è necessaria ; cadiamo ancora in errore , seguendo l' altrui autorità nelle cose , in cui questa è necessaria.

Gli storici , che ci narrano de' fatti , debbono , per non indurci in errore, avere due qualità. Debbono sapere ciò che narrano , e non esser eglino stessi nell' errore . Debbono in secondo luogo ancora proporsi, di non ingannarci. Ma gli storici non sempre conoscono la verità de' fatti , che narrano ; e non poche volte hanno interesse d' ingannarci ; ed ecco i due fonti , donde nascono gli errori storici . Le storie non sempre sono scritte da autori contemporanei: gli storici hanno molte volte riunito de' fatti,

a loro trasmessi dalla tradizione orale. Questa omettendo alcune circostanze, ed associandone alcune altre, sfigura enormemente i fatti. Questo è provato da un fatto costante ed è che le prime origini di tutti i popoli, eccettuato il pòpolo ebreo, son favolose, Fino alla metà del XV secolo non vi fu stampa, nè stamperia. Tutti gli antichi libri non ci son dunque pervenuti, che in copie manoscritte. Si scriveva da prima o su le membrane degli alberi come su i papiri Egizj, o su la foglie più grandi, e dense, come su le foglie di palma, o su le tale, come erano i libri *Lintei* de' Romani; o su le lamine in rame, o su le pietre negli antichissimi tempi.

Quindi s' incominciò a scrivere su de' cuoj, e su le pelli, dette *pergamene* da Pergamo città dell' Asia minori, dove si crede aver avuto principio. Finalmente trovata la carta si scrisse su le carte.

Ora essendosi per la lunghezza del tempo, e per varii accidenti, o distrutti o pure guasti i materiali ne' quali erano scritti gli antichi libri, si è perduta la memoria de' veri fatti, ed il vero mezzo di verificare le tradizioni su i fatti che erano stati scritti. I copisti poi sono stati cagione di una moltitudine di sbagli. Egliuo o servendosi di

guasti,

guasti esemplari, o di esemplari non bene scritti, o leggendo con soverchia fretta, o non intendendo, davano delle copie per ogni verso sformate. Al che si vuole aggiungere, che usando delle volte stranissime abbreviature, o capricciose combinazioni di lettere, furono occasione di nuovi sbagli a' seguenti copisti, che per ordinario non furono che i monici orientali e occidentali.

Non poche volte gli uomini hanno la volontà d' ingannare gli altri, e ciò può accadere in varii modi. Delle volte o l' ignoranza del vero autore di un libro, o l' interesse di venderlo più caro, o l' impegno di avere nelle contese un grande autore favorevole faceva, che l' opera di uno scrittore ricopiandosi fosse data fuori col nome di un altro più ragguardevole, e qualche volta, che si alterasse. Da ciò nacque una moltitudine di libri supposti, e guasti, così nelle cose profane, come nelle sacre.

Ma vi è un altro modo, in cui seguendo l' altrui autorità, possiamo cadere in errore, e consiste nell' uso de' vocaboli, coi quali gli altri esprimono, i loro pensieri. Per intendere un libro è necessario legare ai vocaboli in cui è scritto, le stesse idee, che vi ha legato l' autore, il quale lo ha composto. Ora avviene, non poche volte il contrario, spe-

specialmente nelle idee complesse. Risaliamo all' origine di questo fatto.

Le idee complesse sono un prodotto della sintesi: questa è di diverse specie. Vi è, come abbiamo detto nella Psicologìa, una sintesi reale. Questa, propriamente parlando si versa su gl' individui, e costituisce, come abbiamo detto nel capitolo secondo, l' esperienza primitiva. Vi ha un' altra sintesi, la quale costituisce l' esperienza comparata, e sebbene in questa entrino in combinazione elementi soggettivi, e possa in tal ragione, riguardarsi come una sintesi *ideale*: e così io l' ho chiamata nella Psicologìa; pure riferendosi essa agli oggetti della esperienza, può ancora riguardarsi come una *sintesi reale*. Può, in conseguenza, chiamarsi sintesi reale, tanto quella con cui si costituisce l'esperienza primitiva, quanto quella con cui si costituisce l' esperienza comparata. Tanto nell' una che nell' altra sintesi, le idee complesse che ne risultano hanno un oggetto reale nella natura diversamente considerato. L'idea complessa e particolare di un uomo ha un oggetto reale in questo individuo. L' idea complessa e generale di uomo ha un oggetto reale in tutti gl' individui di questa specie. L' dea generale fa parte dell' idea particolare; essa ha dunque la sua realtà nell' individuo.

Nelle

Nelle idee complesse, formate colla sintesi reale, gli uomini non riuniscono tutti in un' idea complessa gli stessi elementi. Da ciò segue, che il vocabolo, a cui si lega la idea complessa della sintesi reale, non desta in tutti gli uomini la stessa idea. Prendiamo per esempio il vocabolo *oro*. Nella bocca di un ragazzo questo vocabolo significa *un corpo di un colore giallo* poiche egli non iscovre, altre qualità nell' oro, se non che questo colore; ma quando fa altre sperienze conosce, che questo corpo si fonde al fuoco, e si rende liquido: il significato del vocabolo *oro* cambia allora nella mente di questo uomo: esso significa *un corpo giallo e fusibile*; ladddove prima significava *un corpo giallo.* Continuando ad estendere la sperienza su l' oro, egli scovrirà, che questo metallo è molto pesante, che esso pesa più delli argento, e del piombo, a che pesa quasi venti volte più dell' acqua piovana; il significato del vocabolo *oro* continua dunque qui a cambiare, esso significherà : *un corpo giallo, fusibile, e pesante quasi venti vôlte più dell' acqua piovana.*

Continuando ad estendere la propria sperienza su l' oro, l' individuo di cui parliamo troverà, che questo corpo non si rompe sotto i colpi del martello, ma che può

può estendersi ; ed il vocabolo *oro* cambia ancora di significato : esso denoterà : *un corpo giallo , fusibile , pessante , quasi venti volte più dell'acqua piovana, malleabile, duttile*. Ecco quattro significati differenti del vocabolo *oro*. Se dunque i vocaboli delle idee complesse delle cose reali son capaci di diversi significati, come sapere il significato preciso, che ha avuto in mente l' autore, che l' ha usato ?

Nell' esempio rapportato, sebbene il vocabolo *oro* sia il segno di differenti idee complesse ; pure queste idee si riferiscono tutte ad un stesso oggetto reale ; ma se l' autore chiamasse *oro* ciò che il lettore chiama *argento*, qual difficoltà non troverebbe il secondo a comprendere la mente del primo ? Io ve ne reco un esempio , preso da' nostri santi libri. Nel primo capitolo della Genesi si legge. » Nel principio » creò Dio il cielo e la terra. La terra » poi era informe e vacua , e le tenebre » erano su la faccia dell' abbisso, e lo spi- » rito di Dio si recava su le acque. E Dio » disse si faccia la luce, e la luce fu fatta. » E vide Dio , che la luce era buona, e » divise la luce dalle tenebre. E chiamò la » luce giorno, e le tenebre notte : e della » sera e della mattina si è fatto il primo gior-

» giorno. Disse ancora Dio si faccia il fir-
» mamento in mezzo delle acque, e divida
» le acque dalle acque. E Dio fece il fir-
» mamento, e divise le acque, che erano
» sotto il firmamento dalle acque, che erano
» sopra il firmamento. E Dio chiamò il
» firmamento *cielo*, e della sera e della
» mattina si fece il secondo giorno. Disse
» poi Dio: tutte le acque che sono sotto il
» cielo si congreghino in un luogo, ed ap-
» parisca la cosa arida. E Dio chiamò la
» cosa arida terra .... E della sera e della
» mattina si è fatto il terzo giorno. Disse
» poi Dio si facciano i luminari nel firma-
» mento del cielo, e dividono il giorno e
» la notte, e servano per segni de' tempi,
» de' giorni e degli anni, affinchè risplen-
» dano nel firmamento del cielo, ed illumi-
» nino la terra. E fece Dio due gran lumi-
» nari . . . e le stelle, e li pose nel firma-
» mento del cielo, acciò mandassero la
» luce sopra la terra . . . E della sera e
» della mattina fu fatto il quarto giorno.

Quando il sacro scrittore scrive : *nel principio creò Dio il Cielo e la Terra*, che cosa mai intende egli denotare con questo vocabolo *Cielo*? l' Astronomia intende per cielo la sfera mondana, che nel tempo di ore 24 sembra muoversi intorno la terra

da

da oriente in occidente. Ma è questo forse il senso in cui lo prende l' Autore sacro? Tutti i corpi celesti essendo stati creati nel quarto giorno segue, che la totalità di questi non sia il Cielo, che Mosè dice creato nel principio. Inoltre il Cielo si dice fatto nel secondo giorno, ed un tal Cielo è il firmamento, che divide le acque dalle acque. Il Cielo dunque, di cui parlasi nel primo verso della Genese, non è il Cielo dell' Astronomia, nè quello creato il secondo giorno.

Domando inoltre: Che cosa intende *Mosé* pel vocabolo *giono*? Ne' libri dei matematici il vocabolo giorno si prende per quello spazio di tempo, in cui il sole sembra compiere un' intera rivoluzione intorno la terra, o pure per quello spazio di tempo, in cui il sole dimora sul nostro orizzonte; ora essendo il sole stato creato nel quarto giorno, il vocabolo di giorno non può prendersi da Mosè in niuno de' due sensi enunciati.

Domando finalmente, che cosa intende egli Mosè per *luce*? La luce, secondo la scuola di Cartesio, è una materia posta in moto dal sole. Secondo poi la scuola di Newton è un' emanazione de' corpi luminosi, e perciò del sole. In qualunque di queste due opinioni la luce deriva dal sole. Ora

Ora questo astro essendo stato creato il quarto giorno, la luce, di cui parla Mosè nei giorni antecedenti, non era nè quella di cui parla Cartesio, ne quella di cui parla Newton. I vocaboli, in conseguenza, di *Cielo*, di *giorno*, di *luce*, si riferiscono da Mosè ad oggetti diversi di quelli, a cui li riferisce la fisica di oggi. Si può leggere la dissertazione di Calmet sul sistema del mondo secondo gli antichi ebrei.

§. LXXII. Vi sono idee complesse risultanti dalla sintesi ideale, le quali non si riferiscono ad alcun archetipo. Avendo l' idea di una linea retta, il geometra può formarsi l' idea complessa di un poligono regolare di mille, di duemila, di tremila lati ec. Egli, nel formare queste combinazioni, non segue mica le combinazioni, che a lui presenta la natura: queste combinazioni sono in origine un prodotto dell' attività sintetica dello spirito, il quale prescinde dalla realità di esse fuori dello spirito. La Geometria non ha bisogno dell' esperienza: ella è una scienza interamente ipotetica.

Lo stesso dee dirsi delle idee complesse della morale. Combinando, per cagion di esempio, l' idea di omicidio con quella di padre, il moralista si forma l' idea complessa del *parricidio*.

Egli

Egli non ha bisogno di osservare la realità di questa combinazione; e le verità della morale non lascerebbero di esser certe, sebbene il delitto del parricidio non fosse giammai accaduto. La morale è anche una scienza ipotetica, come la matematica pura.

La sintesi ideale si effettua dunque in due modi, o ripetendo la stessa idea, o combinando idee diverse; ma in ogni modo i prodotti di questa sintesi non si riferiscono ad alcun archetipo in natura. A dir tutto in breve: i prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto *reale naturale*: i prodotti della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un oggetto *reale fattizio*: i prodotti della sintesi immaginativa poetica si riferiscono ad un oggetto *chimerico*, o *finto*: i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. Io non intendo con ciò, che gli oggetti non somministrino allo spirito dei motivi per formare queste combinazioni ideali. Dico solo, che lo spirito prescinde nelle combinazioni, di cui parliamo della loro esistenza, fuori di se stesso; e che egli può formarle senza averle osservato in alcun oggetto.

I nomi delle idee complesse de' matematici non presentano alcuna ambiguità, per le seguenti ragioni: 1. le idee semplici, che

che entrano in queste combinazioni, sono idee essenziali allo spirito umano, essendo le idee dello spazio, e dell' unità: 2. queste combinazioni son formate della stessa idea ripetuta in uno stesso, o diverso modo: 3. i matematici prendono la precauzione di definire i vocaboli delle loro idee complesse; 4. eglino rendono sensibili queste idee colle figure.

Ma i nomi delle idee complesse, le quali sono composte di diverse idee semplici, e che *Locke* chiama *nomi de' modi misti*, presentano una grande ambiguità, ed incertezza, ed eccone le ragioni. Quando i ragazzi apprendono le lingue, per far loro intendere ciò che significano i nomi delle idee semplici, o delle idee complesse degli oggetti reali, si mostra ordinariamente loro la cosa, di cui si vuole, che eglino abbiano l' idea, e si dice loro molte volte il nome che ne e il segno. Ma per i nomi de' modi misti, e principalmente per i più importanti che esprimono le idee morali, i ragazzi ordinariamente apprendono prima i vocaboli; e per saperne il significato o eglino ricorrono agli adulti, per ispiegarlo loro, o pure l' indovinano da se stessi colle proprie riflessioni nella conversazione ordinaria degli uomini.

Da

Da ciò avviene, che questi vocaboli, nella bocca della maggior parte degli uomini non sono altra cosa, se non che semplici suoni; o se pure hanno qualche significato, questo è ordinariamene molto indeterminato.

Coloro, che sono i più esatti a determinare il senso, che eglino danno a' vocaboli, non possono evitare l' inconveniente di legare a' vocaboli idee complesse differenti di quelle, che altre persone abili vi legano. Sebbene, per cagion di esempio, i vocaboli di *gloria*, di *onore*, di *gratitudine* ec. sieno gli stessi nella bocca di tutti gl' italiani, intanto l' idea complessa, che ciascuno ha nello spirito, e che esprime con tali vocaboli, è molto differente nei diversi individui.

Le combinazioni della sintesi immaginativa sono ancora arbitrarie. Ora siccome non tutti fanno queste combinazioni, così non tutte le lingue hanno un vocabolo destinato, per esprimere la stessa idea complessa; perciò molte volte non si può tradurre il vocabolo di una lingua, per mezzo di un vocabolo di un' altra.

E' facile dedurre da tutte queste osservazioni, quale oscurità dee essere stata generalmente sparsa negli scritti degli autori an-

antichi, e che son vissuti in differenti paesi. Il gran numero de' volumi, che gli eruditi hanno scritto, per illustrare queste opere, prova quanta penetrazione, e quanta forza di raziocinio si richiegga per iscovrire il vero senso degli antichi autori.

Quella disciplina, in cui si spiegano le regole per valutare l' altrui testimonianza, e per distinguere i libri genuini dai supposti, i pezzi intrusi da aliena mano, i pezzi mancanti ec. chiamasi *Critica*, e quella parte della critica, in cui si spiegano le regole per l' interpretazione de' libri, chiamasi *Ermeneutica*. Un generale pirronismo su i fatti dell' antichità è una follia; ma un dommatismo generale non è una follia minore: *Medium tenuere beati.*

Io ho compiuta l' analisi di tutte le cagioni de' nostri errori: non so, se ne abbia omesso alcuna; ma credo di no. Io sono stato guidato in questa analisi dal principio, che tutti gli errori son giudizii falsi, e che essi debbono, in conseguenza, avere gli stessi motivi de' nostri giudizii. Quando questi motivi son reali, i giudizii son veri, quando i motivi son apparenti, e ci presentano un falso aspetto, i giudizii son falsi. Quando si prende, per esempio, per testimonianza della coscienza ciò che la coscienza non

non dice, o per testimonianza de' sensi ciò che questi non dicono, i giudizii son appoggiati su i motivi apparenti del senso interno, e de' sensi esterni.

Alcuni filosofi ripongono fra le cagioni de' nostri errore le passioni. Ma dell' influenza delle passioni su lo sviluppo dell' intendimento parleremo nell' filosofia pratica o morale, che sarà trattata nel volume seguente.

CA-

CAPITOLO V.

Della probabilità delle ipotesi.

CONCLUSIONE

---

§. LXXIII. Quando più cose sono richieste, per l'esistenza di una qualità, o più cose concorrono a produrre un effetto, o come concause, o come condizioni, e di queste se ne conosce la maggior parte, ma non tutte; la qualità o l'effetto non può dedursi se non che *probabilmente*. Lo stesso accade quando un effetto può nascere da varie cause: non si può allora concludere dall' effetto dato ad una certa causa, se non che probabilmente.

Quando poi si ha un effetto, di cui si ignora la causa, allora i filosofi sogliono ricorrere alle *ipotesi*, cioè suppongono l' esistenza di una causa determinata, per ispiegare l' effettto.

Se osservo in un giovanetto. 1. Un ingegno grande, e pronto, 2. un ardente desiderio di sapere, 3. un' applicazione in-

difessa allo studio, 4 un' abbondante copia di soccorsi per lo studio, come libri, maestri ec. 5. un' ottima volontà ne' maestri, 6. un buon metodo d' istruirlo; io deduco probabilmente, che il giovanetto, di cui parliamo, diverrà un uomo dotto, e l' ornamento della Repubblica letteraria. Questa deduzione e probabile, e non certa; poichè per l' effetto si richiedono altre condizioni, che io non conosco. Il giovanetto dee serbare la sua sanità, che un morbo potrebbe rapirgli, e con essa rapirgli il vigor dell' ingegno, e formare un ostacolo alla continuazione dell' applicazione. Potrebbe inoltre il giovanetto esser sedotto dai piaceri, ed immergendosi nelle vie limacciose del vizio abbandonare lo studio, e la meditazione. Potrebbe ancora, per una calunnia di un potente, esser gettato in un carcere, e così rimaner privo de' soccorsi necesarii al progresso della scienza: in breve, potrebbe da varii accidenti venire impedita la continuazione dello studio. Per poter esser certo dell' effetto, dovrei conoscere la continuazione del vigore dell' ingegno, e la perseveranza nel travaglio, unita alla continuazione de' mezzi, per progredire nel sapere. Io non ho dunque tutte le condizioni necessarie per l' esistenza dell' effetto;

to; ma solamente ne ho la maggior parte, la mia deduzione è perciò solamente probabile.

Similmente se in una sera di està trovo molto riscaldata una pietra, su di cui vedo della cenere; il calore in questa pietra ha potuto derivare tanto dal sole, che dal fuoco su di essa acceso: la veduta però delle ceneri mi spinge a giudicare, che il fuoco acceso su la pietra abbia influito a produrre il calore, che in essa osservo. Ma questa deduzione non può essere che probabile; poichè le ceneri han potuto essere da un altro luogo trasportate su la pietra: inoltre han potuto rimanervi dopo di essere stato acceso il fuoco molti giorni innanzi; e così tutto il calore accumulato su la pietra, di cui parlo, ha potuto solamente derivare dall' azione del sole.

Le nostre deduzioni son dunque probabili, quando noi non abbiamo note tutte le condizioni necessarie per l' esistenza di una qualità, o di un effetto; o non abbiamo note tutte le condizioni necessarie, per determinare la causa di un effetto dato.

Un giudizio probabile è dunque un giudizio appoggiato su motivi conosciuti per insufficienti.

§. LXXIV. Ogni proposizione in se stes-

stessa considerata, è necessariamente o vera o falsa. Ma una stessa proposizione può esser certa ad un uomo, incerta ad un altro. Da ciò segue, che la certezza, la probabilità, il dubbio, sono stati dello spirito umano, che possono esser differenti in differenti individui. Un esempio rischiarerà meglio questo pensiere. La proposizione: *al di fuori dello spirito esistono corpi*, in se stessa considerata, è necessariamente vera o falsa. Ma essa è certa per un materialista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile. La proposizione poi: *Al di fuori dello spirito non esistono corpi*, è certa per un idealista, incerta per uno scettico, il quale può trovarla più o meno probabile.

L' ignoranza, la scienza, il dubbio, la opinione, son dunque diversi stati dello spirito. L' ignoranza consiste nella mancanza assoluta di motivi per giudicare. Se mi domandate: *Il numero delle Stelle è pari o dispari?* risponderò d' ignorarlo, perchè non ho alcun motivo per giudicare essere il numero delle stelle pari; nè ne ho alcuno, per giudicare esser questo numero dispari. Un testimone mi dice, di aver veduto, che Tizio con un colpo di spada ha ucciso Cajo; un altro mi dice di aver veduto, che il

il colpo di spada fu vibrato a Tizio da Sembronio; se ignoro le qualità morali dei due testimoni, e lo stato diverso dell' animo loro, stando alla loro semplice testimonianza, sarò nel dubbio, se Tizio sia stato ucciso da Cajo, o pure da Sempronio; perchè il motivo per affermare è uno, ed il motivo per negare è ancora uno. Quando dunque si ha un egual numero di motivi per affermare, che per negare, un tale stato dello spirito chiamasi *dubbio*. Quando il numero de' motivi per l' affermazione è maggiore di quello per la negazione, la proposizione affermativa si chiama *probabile*. Se il maggior numero de' motivi è a favore della proposizione negativa, questa sarà probabile. Gli stati dello spirito, riguardo alla conoscenza, son dunque l' ignoranza, il dubbio, l' opinione, la scienza. Il dubbio, e l' opinione sono diverse specie d' incertezza.

Sebbene la certezza, e la probabilità sien relative all' animo di ciascun uomo, pure, avuto riguardo alle facoltà dello spirito umano in generale, può universalmente stabilirsi; esservi alcune proposizioni, su le quali lo spirito umano può acquistar la certezza, esservene alcune altre, su le quali egli non può acquistare; se non che la probabilità. La ragione si è, che vi ha una

una certezza, la quale è il risultamento necessario di un determinato uso delle nostre facoltà; e che da un' altra parte vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano, i quali non può egli oltrepassare giammai. Così possiamo generalmente asserire, che li intelletto dell' uomo può avere la certezza di questa proposizione: *tutti i ragi di ûn cerchio sono uguali*; e che avrà una tal certezza sempre, che avendo le idee e del cerchio, e del raggio, ne farà la conveniente comparazione.

Un filosofo può asserire, senza tema di errare, che vi sono molti avvenimenti futuri, riguardo a' quali non può aversi se non che una previsione probabile. L' esempio, recato da sopra del giovanetto studioso, può servire a render chiaro ciò che dico. Chi mai può prevedere con certezza, che il nomato giovanetto vivrà tanto tempo da divenire un uomo celebre? Chi mai potrà prevedere con certezza, che niuna causa accidentale lo rapirà allo studio, ed alla gloria?

Vi sono de' limiti prescritti allo spirito umano. Egli ignorerà sempre le proprietà assolute degli oggetti esterni. Iddio sarà sempre per lui un essere incomprensibile. L' azione sarà sempre un mistero.

§. LXXV.

§. LXXV. E' una certezza metafisica, dice *Filangieri*, secondo l' idea comune, che si ha della certezza, che ne' triangoli rettangoli il quadrato dell' *ipotenusa* è uguale alla somma de' quadrati, che si fanno nei *cateti*; ed è una certezza morale, che Cesare conquistò le Gallie. Si domanda: quale di queste due proposizioni sarà più certa per un uomo? Io rispondo, continua *Filangieri*, che per un geometra sarà più certa la prima, e per un filologo la seconda. Manca al geometra la cognizione intera di tutti quei monumenti, che attestano la conquista di Cesare, e manca al filologo la cognizione intera di tutti quei principii, di tutte quelle proposizioni, di tutti quei raziocinii, che dimostrano l' uguaglianza del quadrato dell' ipotenusa co' quadrati de' *cateti*, o se ha la cognizione di tutte queste cose, egli non ha l' uso di combinarle con tanta franchezza, quanta se ne richiede, per vederne tutti i rapporti, tutti i risultamenti. Nella certezza dunque, conclude il filosofo citato, non vi è niente di assoluto: tutto in essa è relativo; e i gradi di maggiore o minore certezza così di due uomini sulla stessa proposizione, come di uno stesso uomo sopra due proposizioni diverse, non si possono ritrovare che nella

di-

disposizione dell' animo di colui che gli ha.

Ciò, che ho rapportato dell' illustre scrittore, merita riflessione. Supponiamo concentrati in uno stesso individuo il geometra, ed il filologo, e per non fare una supposizione, che i fatti non somministrano, ponghiamo che questo individuo sia *Newton*, il quale fu insieme geometra immortale, e filologo esimio: domandasi: quale delle due proposizioni rapportate sia stata per lui più certa? *Filangieri* risponderà forse, che la certezza nel caso supposto, è uguale per tutte e due le proposizioni? Una tal risposta sarebbe per me equivoca, e meriterebbe una spiegazione.

Abbiamo distinto le verità necessarie dalle verità contigenti, e fa d' uopo ancora distinguer queste in quelle, che hanno per oggetto le costanti leggi della natura, e quelle, che hanno per oggetto le azioni libere degli uomini. Lo spirito percepisce il rapporto fra il predicato, ed il soggetto, nelle prime in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle seconde, e nelle terze; e nelle seconde lo percepisce ancora in un modo diverso, in cui lo percepisce nelle terze. *Il cerchio ha i raggi uguali. L' oro è malleabile. Cesare ha conquistato le Gallie.* Ecco tre giudizii espressi colle pa-

parole. Ma qnesti giudizii sono di diversa natura pel diverso modo, in cui lo spirito può percepire il rapporto fra il predicato, ed il soggetto. Per conoscere questo modo diverso, basta enunciarlo nelle proposizioni così: *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L' oro è naturalmente, o costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.*

Fa d' uopo distinguere il sentimento della certezza del giudizio su la certezza. Il primo è la coscienza di un giudizio senza il timore d' ingannarsi. Il secondo è un giudizio vero o falso, con cui si pensa, che il numero de' motivi a favore di un dato giudizio è sufficiente. Da ciò segue che un uomo può giudicare, che uua data proposizione è certa, e nello stesso tempo esser affetto da un sentimento d' incertezza, riguardo alla stessa. E' questo il caso di *Obbes*, che, persuaso della non esistenza degli spiriti, ne temeva ciò non ostante l' apparizione. Similmente un uomo può essere incerto di una proposizione per giudizio, ed esserne certo per sentimento; non essendo affatto di alcun timore d' ingannarsi. Credo che questo era il caso di *Bayle*. Io non trovo, mi pare che egli diceva, le prove certe della Religione; ma io la credo per sentimento. Pre-

Premesse queste distinzioni su la verità, e la certezza, si vede in primo luogo, che la certezza è semplice, ed indivisibile, e che non può darsi una certezza maggiore di un' altra certezza; e che perciò è irragionevole d' istruire alcun paragone su la quantità della certezza. Se la certezza si prende per sentimento, è necessario che vi sia, o che non vi sia il timore d' ingannarsi; nel primo caso non vi ha affatto certezza; nel secondo la certezza esiste. Se la certezza si prende per giudizio, o si giudica, che i motivi a favore di una proposizione non sono sufficienti, e non vi ha certezza, o si giudica, che questi motivi sono sufficienti, e la certezza esiste. Non si parla dunque con esattezza, quando si domanda: *Qual certezza é maggiore la metafisica, la fisica, o la morale?*

Ma sebbene non possa istituirsi alcun paragone, circa la quantità, o il grado della certezza, pure non può non ammettersi diverse spezie di certezza. Prendiamo le tre proposizioni rapportate di sopra. *Il cerchio ha necessariamente i raggi uguali. L' oro è costantemente malleabile. Cesare ha liberamente conquistato le Gallie.* Se il modo di giudicare in queste proposizioni è diverso, segue che la coscienza di

di ciascuno de' tre giudizii rapportati è diversa ancora. La prima racchiude in sè il sentimento della necessità del predicato, la seconda quello della costanza, la terza quello dell' *eventualità* Considerata dunque la certezza nel sentimento, la distinzione delle tre certezze *matafisica*, *fisica*, *e morale*, mi sembra di doversi ammettere. Se poi la certezza si considera nel giudizio, l' enunciata distinzione si dee ammettere ancora. Nella prima prooposizione lo spirito non può trovare un numero di motivi, ma un solo motivo; è questo e l' *identità*: nelle due altre vi debbono concorrere per la certezza molti motivi. E finalmente l' oggetto del giudizio della certezza essendo diverso, ne' casi enunciati, i giudizii su la certezza sono di tre spezie, perchè gli oggetti su di cui si versano, sono di tre spezie, cioè giudizii su i rapporti d' identità o di diversità delle nostre idee, giudizii su i fatti dell' ordine naturale, e giudizii su i fatti volontarii e liberi degli uomini.

Il giudizio su la certezza può esser vero, e può esser falso. Per evitar l' errore in siffatti giudizii su la certezza fa d' uopo badare alla natura del giudizio, che forma li oggetto dell' altro giudizio su la certazza Nei giudizii sperimentali sintetici sarebbe assurdo il

il richiedere, per la loro certezza, la necessità, o l' impossibilità dell' opposto. Ne' giudizii su i fatti liberi degli uomini sarebbe ugualmente irragionevole il pretendere, che ciascun uomo fosse testimone oculare del fatto, che narrasi. La natura di questi giudizii esclude i motivi, de' quali paliamo.

Le riflessioni fatte sui giudizii de' fatti liberi, possono presso a poco applicarsi ai giudizii su i fatti particolari o straordinarii della natura fisica; come sarebbero i seguenti: *Il Vesuvio nelle vicinanze di Napoli, e l' Etna nella Sicilia, mandano fuori delle loro cime del fuoco. Forti tremuoti nel* 1783. *fecero molto danno nelle Calabrie*.

§. LXXVI. I giudizii, in forza de' quali gli uomini operano nel corso ordinario della vita, sono per lo più probabili, e non possono per lo più esser che probabili. Se il negoziante non volesse intraprendere i suoi negozii, se non nel caso in cui fose certo del guadagno, il commercio non avrebbe esistenza. Se il viaggiatore non volesse intraprendere i suoi viaggi, se non nel caso, in cui fosse certo di non andare ad incontrare alcun pericolo, non si muoverebbe certamento dalla propria casa. Si può dir lo stesso di tutti i fatti, che dipendono

da-

da condizioni, che non possono con certezza prevedersi. Per oprare con prudenza in questi casi è suffiente la probabilità più o meno grande, che sia possibile.

Da ciò segue, che è una falsa logica dagli avvenimenti giudicar de' consigli: sebbene uno abbia preso una risoluzione prudente, seguendo la probabilità, il farlo reo di quanti mali dopo son accaduti, o per semplice caso, o per malizia di altri uomini, o per altri accidenti, i quali era impossibile prevedere. Non solamente amano gli uomini, riflette sensatamente l' autore dell' arte di pensare, ugualmente l' esser saggi e felice, ma non pongon divario tra il felice ed il saggio, nè tra l' infelice, ed il copevole; questa distinzione sembrando loro esser troppo sottile. Sono ingegnosi nel trovar difetti, da' quali s' immaginano, che sieno nàti i mali avvenimenti: e siccome gli astrologi, visto qualche accidente, mai non mancano di trovar l' aspetto delle stelle, che l' hanno predetto; così costoro non mancono di trovar dopo le disgrazie, e le calamità, che chi vi è caduto, se le ha meritate con qualche azione imprudente. Gli è mal riuscita la cosa; egli ha dunque il torto. Così comunemente ragionasi; e si è ragionato, perchè sempre vi fu poca esattez-

tezza ne' giudizii degli uomini, i quali non conoscendo le vere cagioni delle cose, le assegnano secondo gli avvenimenti; lodando quelli che felicemente, e biasimando quelli che infelicemente riusciti vi sono.

La probabilità ha de' gradi: per determinarli fa d' uopo conoscere il numero sufficiente de' motivi, per la certezza del giudizio in questione. Riprendiamo l' esempio del giovanetto studioso recato di sopra §. 72. Ai sei motivi, che ho per giudicare, che diverrà un uomo dotto, aggiungiamo quelli che mi mancano, per mettermi in istato di certezza: questi sono 1. la continuazione del vigor dell' ingegno, 2. la continuazione della buona volontà di studiare; 3. la continuazione de' mezzi esterni per farlo. Il numero sufficiente de' motivi sarebbe dunque quello di nove: di qnesti ne concorrono a favore del mio giudizio sei: la probabilità è dunque quì di sei uomi. Ma il calcolo dovrebbe farsi altrimenti. Le condizioni, affinchè il giovanetto divenisse dotto sono 1. vigor di ingegno, 2. genio per lo studio, 3. circostanze esterne, favorevoli, 4. continuazione del vigor dall' ingegno; 5. continuazione del genio, 6. continuazione delle circostanse esterne favorevoli. In qnesta posizione il numero de' motivi a favore del mio giudi-

dizio è tre, e la probabilità é di tre sesti. Questo esempio fa vedere, che la determinazione del grado di probabilità non riesce sempre senza difficolta; e che molte volte non può determinarsi affatto. Come determinare, per esempio, il grado della probabilità della continuazione della salute nel giovanetto? Io ho chiamato probabile quella proposizione, a favore della quale concorre il maggior numero de' motivi; ma comunemente non si usa sempre un tal linguaggio, e si chiama anche probabile quella proposizione, a favor della quale concorrono alcuni motivi, qualunque ne sia il numero.

Difetto molto ordinario fra gli uomini si è il giudicare temerariamente delle azioni, e intenzione altrui; e vi si cade perchè non si calcola la probabilità delle deduzioni. Potendo un effetto nascer da varie cagioni, si attribuisce ad una cagione sola.

L' Autore dell' arte di pensare ne reca alcuni esempii. Un uomo di lettere è d' un medesimo parere con un eretico in una materia critica, indipendente da qualunque controversia di religione: un avversario maligno ne conchiuderà, aver egli dell' inclinazione per gli eretici; ma ciò temerariamente, potendo quest' uomo di lettere essere indotto dalla ragione, e della verità, ad esser di

di una tale opinione. Uno scrittore parlerà con qualche ardore contro di un' opinione, che crede pericolosa. Si accuserà di odio, e mal animo contro di chi l' ha pronunziata, ma ciò temerariamente ed ingiustamente; questo ardore potendo ugulmente nascer dal zelo della verità, e dall' odio contro le persone. Uno è amico di un malvagio: concludesi, che è unito d' interesse col malvagio, e che partecipa delle colpe di lui. Così non ne segue: forse le ha ignorate, e forse non vi ha parte alcuna. Qualche volta non si riverisce chi si dee. Colui, dicesi, è un superbo, un insolente. Ma ciò forse procede da inavvertenza, e da dimenticanza. Il silenzio qualche volta è segno di modestia e di saggezza, e qualche volta di stupidezza. Si concluderà perciò male dicendo: egli non parla, è dunque stupido. La lentezaa denota ora un animo assennato, ora un ottuso. Non si ragionerà bene dicendo: è egli lento nelle sue operaaioni, è dunque di ingegno ottuso. Il cangiar di parere talvolta è indizio d' incostanza, talvolta di sincerità. Mal si concluderà perciò, un uomo esser incostante, per aver cambiato d' opinione, tal cambiamento potendo derivare dall' amore della verita.

§. LXXVII. Parliamo brevemente delle ipo-

ipotesi. Quando s' ignora la causa di un dato effetto, si ricorre alle ipotesi, cioè si suppone, che la causa sia una certa cosa, La prima condizione delle ipotesi è, che non sieno in se stesse impossibili, cioè contradittorie, e che i fatti osservate non le contradicano. La seconda è, che spieghino i fenomeni. Se manca la prima condizione, le ipotesi son certamente false, e non possono ammettersi; se manca la seconda non sono ipotesi. poichè il fine delle ipotesi è appunto quello di spiegare alcuni dati effatti. Gli esempii renderanno chiara l' applicazione di queste regole. Per ispiagare i fatti del pensiere, un materialista suppone nel cervello un certo organo chiamato il *sensorio*, o il principio del sentimento: egli aggiunge. chs i diversi pensieri non sono, se non che diversi moti del sensorio. Questa ipotesi ripugna ai fatti del pensiere, i quali, come abbiamo dimostrato nell' ideologia, ci mostrano l' unità sintetica del pensiere; e questa è impossibile senza l' unità metafisica del soggetto pesante; o per dir meglio, nel sentimanto del unità sintetica del pensiere si contiene il sentimento delli unità metafisica del *me* pesante. L' ipotesi del materialismo è dunque un ipotesi falsa, ed assurda.

Bonnet cerca di spiegare di una maniera meccanica il fatto della reminiscenza. Egli chiama fibra *vergine* quella fibra del cervello; che non è stata mossa ancora, e suppone, che il moto della fibra vergine sia diverso dal moto della stessa fibra, allora che è mossa della stessa maniera per la seconda volta, e dopo ancora; e che la impressione fatta su l' anima dalle fibre vergini non è la stessa di quella, che vi producono queste fibre allora che son mosse della stessa maniera dopo la prima volta. Il sentimento, egli conclude, che produce questa diversità d' ipressione, è la reminiscenza. Questa ipotesi ha il difetto, di non spiegare il fatto, che si propone di spiegare. Per aver luogo la reminiscenza è necessario, che lo spirito abbia la stessa idea raddoppiata, ma in un modo alquanto differente: *Bonnet* pretende, che questa differenza risulti dalla diversità che passa fra il modo della fibra vergine, ed il moto della stessa fibra, mossa dello stesso modo, dopo di aver perduto la sua verginità. Ma allora che il modo della fibra non vergine esiste, il modo della fibra vergine non è più. Li ipotesi dunque di cui parliamo, non ispiegando il fatto, che essa si propone di spiegare, dee cancellarsi dal numero delle ipotesi.

Ma

Malebranche vuole spiegare, che la facilità di pensare si acquista coll' esercizio, come tutti gli altri abiti: Egli prende per principii questi fatti: 1. il moto è la causa de' cambiamenti, che avvengono nel corpo umano, 2. gli organi hanno una maggior flessibilità a proporzione che maggiormente si esercitano. Egli suppone in seguito, che tutte le fibre del corpo umano sono tanti piccoli canali, ove circola un liquore sottilissimo chiamato *spiriti animali*, il quale si spande nella parte del cervello, ove è la sede del sentimento, e vi fa differenti traccie: che queste son legate colle nostre idee, e che le risvegliano. Da ciò *Malebranche* conclude, che bisogna ne' primi anni della vita esercitarsi a meditare su di ogni sorte di oggetti, a fine di acquisiare una certa facilità di pensare a ciò che si vuole. Perchè nello stesso modo, che acquistiamo una gran facilità di rimuovere le dita delle nostre mani in ogni maniera, e con una gran velocità, pel frequente uso che ne facciamo, suonando degli istrumenti, così le parti del nostro cervello, di cui il moto è necessario, per immaginare ciò che vogliamo, acquistano per l' uso una certa facilità a piegarsi, la quale fa sì, che s' immaginino le cose, che si vogliono immaginare con molta faciltà, e chiarezza.

L'

L' ipotesi rapportatà ha tutte la condizioni per un' ipotesi. Essa non è contradittoria in se, nè ripugna a' fatti osservati. Essa spiega il fatto, che si propone di spiegare. Ma essa non è, che un ipotesi, poichè i canaletti delle fibre, ed il liquore in essi, chiamato *spiriti animali*, sono cose ipotetiche, cioè supposte non provate.

Questà ipotesi somministra eziandio a *Malebranche* le spiegazioni di altri fatti. Egli vi trova, fra le altre cose, la rogione de' differenti caratteri, che si scorgono negli spiriti umani. Gli basta perciò di combinare l' abbondanza, e la scarsezza, l' agitazione, e la lentezza, la grossezza e la picciolezza degli spiriti animali colla delicatezza, e la grossezza, l' umidità, e l' aridità, la rigidezza, e la flessibilità delle fibre dal cervello. Nella stessa maniera, egli dice, che la larghezza, la profondità, e la nitidezza de' tratti di qualche incisione dipende dalla forza, colla quale il bolino agisce, e dalla debole resistenza del metallo; così la profondità, e nitidezza de' vestigi dell' immaginazione dipende dalla forza degli spiriti animali, e dalla costituzione delle fibre del cervello; ed è la varietà, che ritrovasi in queste due cose, che produce la gran differenza la quale si ravvisa tra gli spiriti. Il fi-

filosofo citato deriva dalla costituzione del cervello ne' bambini, negli uomini fatti, e ne' vecchi, la differenza che si scorge nella facoltà d' immaginare di queste tre età.

Le fibre del cervello, egli dice, nella infanzia sono molli, flessibili, e delicate

Nell' età più matura diventano più secche più dure, e più forti. Ma nella vecchiaja sono quasi del tutto inflessibili, e non obbediscono che molto difficilmente a' corsi degli spiriti animali ; inoltre son esse molto dense , e frammiste alcune volte ad umori sovrabbondanti , che il debole calore della età non può dissipare. Poichè nella stessa maniera che vediamo le fibre della carne indurirsi col tempo, e la carne di un perniciotto esser più tenera che quella di una vecchia pernice : così le fibre del cervello di un fanciullo, o di un giovanetto debbono essere molto più molli, e più delicate, che quelle delle persone più avanzate in età. Si riconoscirà la ragione di questi cangiamenti, continua *Malebranche*, se si consideri, che queste fibre sono continuamente agitate dagli spiriti animali, che scorrono all' intorno di esse in più maniera differenti, poichè nella maniera stessa che i venti disseccano la terra, su la quale soffiano, così gli spiriti animali colla loro continua agitazione rendono a poco a poco più

sec-

secche, più compresse, più solide le fibre del cervello dell' uomo, cosicchè le persone più provette le debbano aver quasi sempre più inflessibili, che quelli i quali sono meno avanzati in età. E riguardo a quelli che sono della medesima età gli ubbriaconi, che per più anni hanno fatto un eccessivo uso del vino, o di simili bevande capaci di ubbriacare, debbono averle più solide, e più inflessibili di quelli, che non gustano simili bevande in tutto il tempo della loro vita. Si leggano i primi sei capitoli del libro secondo della *ricerca della verità* dell' autore citato,

§. LXXVIII. Siffatte ipotesi non somministrano allo spirito le vere cagioni delle cose, e non servono a condurlo alle scoverte: esse servono a soddisfare in certo modo il bisogno, che ha il nostro intelletto di salire dall' effetto alla causa; ed a render sensibili alcune verità. Particolarmente poi la ipotesi de' filosofi circa il fisico de' nostri pensieri nel cervello, e nel corpo, non hanno un risultamento felice. L' unione dei fatti, e delle ipotesi, osserva giustamente *Dugaldo Stewart* è una delle cause, che ha ritardato il progresso della filosofia dello spirito umano. Se in questa non andiamo al di là de' fatti attestati della coscienza di

ciò

ciò che accade in noi stessi , i risulta menti saranno certi e luminosi . Per esempio le leggi dell' associazione delle idee, e la dipendenza della memoria dall' attenzione sono de' fatti generali somministratici dalla coscienza . Quando con questi fatti ne spieghiamo degli altri , il nostro metodo sarà scientifico . Ma se la nostra curiosità va al di là , e se tentasi di spiegare l' associazione delle idee , per mezzo di certe vibrazioni supposte , o per altri cambiamenti ugualmente supposti nello stato del cervello; e ancora se si pretende di spiegar la memoria supponendo delle tracce nel sensorio, si mescolano manifestamente le verità importanti alle congetture. Io sono precisamente dell' avviso di questo filosofo. Quando per la prima volta lessi il titolo dell' opera di Bonnet : *saggio analitico su le facoltà dell' anima* , io era in una grande aspettativa , e credeva di leggere la scienza de' fatti del pensiere umano ; ma dopo la lettura , la mia aspettativa rimase vòta: io non vi trovai che una raccolta di congetture su lo stato del nostro cervello nell' atto del pensiere. Il titolo di questa opera, dissi io, è dunque illusorio. La scienza dello spirito umano dee esser appoggiata interamente su la testimonianza della coscienza. Noi siamo costret-

stretti dalla natura de' nostri bisogni, ad occuparci, ne' primi tempi della nostra vita intellettuale, degli oggetti materiali. Perciò giudichiamo i fenomini del mondo materiale meno misteriosi di quelli dello spirito: in conseguenza egli ci sembra, che si fa qualche progresso nella spiegazione de' fatti intellettuali, allora che fra essi, ed i fatti materiali, si concepisce una specie di analogìa. Il filosofo dee abbandonare questo pregiudizio.

Ma si dirà: la dipendenza del morale dal fisico è incontrastabile. Io l' ammetto ben volentieri, e son molto lontano dal negarla. Questo fatto generale però della influenza del fisico nel morale si nasconde interamente ne' casi particolari, e se il filosofo vuole circostanziatamente seguirlo, oltre di fare il numero delle congetture molto maggiore del numero delle conoscenze certe, e rendere così congetturale la scienza dello spirito, corre pericolo di avanzare opinioni ridicole, e contrarie a' fatti. *Condillac* fa su l' oggetto una solida osservazione: *Malebranche*, egli dice, non si rappresenta, che molto imperfettamente gli spiriti animali, la loro circolazione in tutto il corpo e le tracce che fanno nel cervello. Quando un sistema rende la vera ragione delle cose, tutti

tutti i ragguagli ne sono interessanti: ma le ipotesi di cui parliamo divengono ridicole, quando i loro autori si fanno una legge di svilupparle con molta diligenza. La ragione si è, che più eglino moltiplicano le spiegazioni vaghe, più sembrano compiacersi, di aver penetrato la natura, e loro non si perdona questo abbaglio. Queste sorti d' ipotesi vogliono dunque esser esposte brevemente, e non richiedono altri ragguagli, se non quelli che bisognano, per render sensibile una verità. Si può giudicare, conclude *Condillac*, se Malebranche sia esente di rimproveri a questo riguardo.

L' uso che *Malebranche* fa della sua ipotesi giustifica la riflessione di *Condillac*, Gli spiriti animali, dice il primo, trasmettendo le impressioni al cervello di una madre, passano quindi a comunicarle al cervello del bambino, che si trova nel seno della madre. Così i bambini vedono ciò che la loro madre vede, intendono le medesime grida, ricevono le medesime impressioni dagli oggetti, se sono agitati dalle medesime passioni.

Quando si lascia freno alla propria immaginazione, le supposizioni si accumulano a dismisura, Egli è impossibile di avere una data sensazione, senza che l' impressio-

ne provenga dal corpo proprio a produrla, e senza l' organo particolare atto a trasmetterla. Così senza l' impressione fatta dal corpo luminoso, o illuminato, cioè senza l' impressioue provieniente dal corpo chiamato luce su l' organo dell' occhio, non si possono ricevere le sensazioai di chiarore, e de' colori. Noi diamo spesso le realità alle nostre astrazioni. Tutte le sensazioni provengono da impressioni fatte nel cervello; basta dunque, si conclude avere spiriti animali atti a produrre quale che siasi impressione per avere sensazioni di ogni specie.

Ma gli spiriti animali non hanno questa potenza se non che nella nostra astrazione. Per avere le sensazioni della luce, e dei colori è necessario che l' impressione venga dal fluido nella luce, per mezzo dell' organo dell' occhio. Gli spiriti animali supposti agitati in qualunque modo siasi non hanno queste virtù. Cio insegna l' esperienza, la quale non ha ancora trovato alcun moto possibile a produrre la sensazione della luce e de' colori in un cieco nato pria che questi ricuperasse la vista, e senza l' azione diretta della luce. *Malebranche* suppone l' opposto. Egli insegna che il bambino prova queste sensazioni senza, che il fluido della luce agisca immediatamente

su

su gli occhi di lui. Inoltre i bambini nascono alla luce nello stato d' ignoranza del mondo de' corpi ; e se un bambino nasce cieco, ancorchè la madre di lui abbia la vista, egli non avrà alcuna sensazione di luce e di colore. *Malebranche* scriveva su gli errori della immaginazione, nell' atto stesso che egli era il trastullo della sua.

Vi sono però alcune ipotesi, le quali servono a dirigere le osservazioni, e a menare alle scoverte. Io ve ne reco due esempii. Supponghiamo, che io debba dividere il numero 94. pel numero 24 : osservo, che il 4 entra quattro volte nel 9; suppongo perciò, che tutto il numero 24 entri ancor quattro volte nel numero 94. Se questa mia supposizione è vera, il 24. preso quattro volte dee fare il 94 ; ora moltiplicando il 24 per 4 si ottiene 96 : ciò dimostra la falsità della mia supposizione, e nello stesso tempo mi mena a conoscere, che il 24, non può entrare più di tre volte nel 94, e che il 94, è uguale al 24 preso tre volte, più il 22.

L' esempio recato dell' Aritmetica fa conoscere l' utilità di alcune ipotesi, e come esse dirigano le osservazioni, e menino alle scoverte. Ma rechiamone un esempio fisico.

L' esperienza insegna, che l' acqua nella

nelle trombe in cui si è fatto il voto collo stantuffo s' innalza al di sopra del livello che essa ha nella vasca. Una tal salita era attribuita dagli antichi all' errore, che la natura aveva del vôto, e dall' istesso immortale *Galilei* alla forza dell' istesso vôto, che la credette non illimitata, quando fu avvertito non salire l' acqua nel vôto fatto nelle trombe, se non all' altezza di circa 39 palmi sul livello del mare. *Torricelli* nel 1643. sospettò che la cagione di tale salita era la pressione dell' aria atmosferica su la superficie dall' acqua nella vasca. Per verificare la sua ipotesi egli fece l' esperienza del tubo rovesciato col mercurio. Questa esperienza è la seguente. Si prenda il cannello di cristallo A B del diametro non meno di un mezzo minuto, della lunghezza di 4 palmi, e chiuso ermeticamente in B e aperto in A si riempia questo cannello perfettamente di mercurio, senza che entro di esso vi resti aria; e applicato strettamente l' estremo di un dito in A in modo, che non vi rimanga aria tra il mercurio e 'l dito, si rovesci il cannello, e verticalmente s' immerga coll' estremo A nel mercurio contenuto in un picciolo vase C. Tolto il dito da A, dopo tale immersione, si osserva il mercurio alquanto scendere nel

can-

cannello, e fermarsi, quando l' altezza che ha nel cannello su la superficie di quello, che è nel picciolo vase C è circa once 34 1/2 ancorchè si scuota quanto si voglia il cannello.

Ora una massa d' acqua alta palmi 39 pesa tanto quanto una massa di mercurio alta once 34 1/2, purchè abbiano le due masse la stessa base. Questa esperienza dimostra, che la stessa forza, la quale fa salire l' acqua ne' tubi vôti d' aria circa 39 palmi sul livello del mare, fa salire il mercurio all' altezza di circa 34 1/2, ed anche altri fluidi a differenti altezze; ora questa forsa non può supporsi che esista altrove se non che nella contigua aria atmosferica; li esperienza dunque di Torricelli confermò la supposizione della pressione dell' aria.

Pascal confermò con altre osservazioni il raziocinio di Torricelli. Egli giudicò, che se l' aria è pesante, la pressione di questa dee diminuire o aumentare secondo l' altezza dell' atmosfera: egli osservò l' altezza del mercurio nel tubo in siti, in cui la differenza delle altezze della colonna atmosferica era molto sensibile: si conobbe così, che ne' luoghi alti il mercurio si abbassa, e sale ne' luoghi bassi; vale a dire che l' altezza della colonna del mercurio cresceva, quando cre-

cresceva l' altezza della corrispondente colonna atmosferica. Non si dubita più della vera causa di questi fenomeni, e si conobbe esser questa la pressione dell' aria. I contemplatori della natura non si arrestarono quì: eglino cercarono i mezzi di avere uno spazio vôto di aria: s' immaginò la macchina *pneumatica*, e si giunse a sentir la pressione dell' aria colle proprie mani; e così l' ipotesi divenne tesi. Arrestiamoci un momento, e notiamo il progresso dello spirito in questa seconda scoverta. Quando gli antichi dicevano, *che la natura ha orrore del vuoto*, eglino personificavano la natura, ed adducevano una causa chimerica di un effetto conosciuto. Quando *Galilei* attribuisce il fenomeno alla forza illimitata del vôto, egli adduce una causa assurda: egli crede falsamente, che unendo dei vocaboli a formare una proposizione, unisca delle idee e formi un giudizio. quando gli si fa osservare, che l' acqua non sale nei tubi vôti al di là di 39 palmi sul livello del mare; questo fatto gli apre gli occhi, e lo fa accorgere che egli ignora la causa del fenomeno. Ecco il primo passo, che fece lo spirito indagatore della natura verso la verità. Egli incominciò dal dissipare il prestigio dell' errore consacrato dall' antichità.

Se

Se l' autorità degli antichi avesse imposto, l' adito al. scoverto sarebbe stato chiuso senza rimedio. Dissipato il prestigio dello errore nasce il sospetto in *Torricelli*, che la causa del fenomeno era la pressione della aria; egli fa questa supposizioni non per arrestarvisi, ma per dirigere le sue osservazioni, ed arrivare alla scoverta. Se la salita dell' acqua nelle trombe vôte, egli dice, è un effetto della pressione dell' aria, il mercurio dee salire in un cannello vôto alli altezza di circa once 34 1/2: egli fa l' esperienza del tubo rovesciato riportata di sopra, e questa esperienza conferma la sua ipotesi. *Pascal* viene: egli dice: se la pressione dell' aria è la cagione della salita del mercurio nel tubo vôto; questa salita dee variare, secondo le differenti altezze dell' atmosfera; l' esperienza dimostra questa variazione, e conferma l' ipotesi sempre più. Ma ardisco dire, che il momento della certezza per un filosofo esatto non giunge, se non dopo l' invenzione della *machina pneumatica*: allora l' ipotesi diviene tesi, e sparge un lume molto esteso nella scienza della natura materiale.

§. LXXIX. Eccoci al termine degli elementi della logica mista, e con essi a quello degli elementi della filosofia teoretica.

Ren-

Rendiamoci un conto esatto de' risultamenti, che abbiam ottenuto. Noi siam partiti da questo fatto : *esiste in noi il raziocinio.* Abbiamo distinto due specie di raziocinio, il raziocinio puro, ed il misto. Esaminando la prima specie abbiamo insieme esaminato le *leggi formali* di qualunque raziocinio. Questo esame ci ha menato ad esaminare le leggi formali del metodo. Una scienza non essendo altro se non che una serie di raziocinii tendenti a darci la cognizione distinta di un oggetto quale che siasi, segue, che abbiamo esaminato le leggi formali della scienza.

Il raziocinio si compone di giudizii, e questi si compongono d' idee: ciò ci ha determinato a cercare l' origine delle nostre idee, ma per risolvere adequatamente un tal problema, ci abbiam proposto di esaminare i nostri mezzi di conoscere, cioè le nostre facoltà intellettuali. Fatto un tal esame nella Psicologia, abbiamo nell' Ideologia risoluto il problema dell' origine delle nostre idee. Queste essendo gli elementi semplici delle nostre conoscenze, e perciò della nostra scienza segue, che abbiamo esaminato l' origine degli elementi semplice della scienza umana.

Da questi elementi combinati insieme na-

nascono le nostre conoscenze ; ma quali sono i motivi che determinano la loro combinazione ? Abbiamo esaminato questi motivi nella logica mista , ove abbiam determinato i motivi legittime de' nostri giudizii veri , ed i motivi de' nostri errori.

Da tutto ciò segue , che l' idea giusta della filosofia teoretica è, di riguardarla come *la scienza della scienza umana* . Essa esamina e determina 1 . l' origine , 2. la certezza , 3. la realità , 4. i limiti delle nostre conoscienze.

Il principio efficiente delle nostre conoscenze consiste nelle nostre facoltà intellettuali : queste sono , la sensibilità , la coscienza , l' immaginazione , l' analisi , la sintesi. Le due ultime , che sono le facoltà elementari della meditazione, sono dirette dalla volontà mossa dal desiderio La sensibilità, la coscienza, l' immaginazione , presentano allo spirito i materiali , su dei quali deve spiegare la sua attività. E' questo il risultamento generale della Psicologia

Le idee semplici, che sono gli elementi primitivi delle nostre conoscenze sono un prodotto della meditazione Vi sono alcune idee essenziali all' intelletto umano. Queste si dividono in idee *oggettive*, le quali sono un prodotto dell' analisi, ed in idee *sog-*

get-

gettive, le quali sono un prodotto della sintesi. E' questo il risultamento generale dell' Ideologia. Inconseguenza di ciò siamo nel diritto di asserire, di aver determinato la causa afficiente, e la causa materiale delle nostre conoscenze.

I motivi, che determinano la sintesi del giudizio a combinare le nostre idee, sono l' evidenza, la coscienza, la sensibilità, la memoria, il raziocinio, l' altrui autorità. Quando questi motivi son legittimi, le nostre conoscenze son vere; quando i motivi son falsi ed apparenti producono i nostri errori. Abbiamo inoltre veduto come si forma la esperienza. Abbiamo distinto l' esperienza primitiva dalla esperienza comparata. Abbiamo spiegato come nella seconda vi entrano necessariamente in combinazione alcuni elementi soggettivi delle nostre conoscenze; e che il raziocinio puro applicato all' esperienza rende questa feconda. Tutto ciò é stato spiegato nella logica mista, e nella logica pura. Quindi segue, che abbiamo determinato non solo la causa efficiente, e la causa materiale delle nostre conoscenze, ma eziandio il modo della loro formazione. E perciò abbiamo risoluto sotto tutt' i punti di veduta il problema dell' origine delle nostre conoscenze.

Ab-

Abbiamo veduto come si produce in noi la certezza. Abbiamo distinto la certezza di sentimento dalla certezza di giudizio. Abbiamo giustificato la comune distinzione della certezza in metafisica, fisica, e morale. La certezza di sentimento è un risultamento dell' associazione delle idee, la certezza di giudizio nasce dall' esame de' motivi de' nostri giudizii.

Abbiamo stabilito, che vi ha una sintesi reale; che abbiamo il sentimento di alcune esistenze, e della loro congiunzione: e che in conseguenza la realità delle nostre conoscenze è appoggiata sù l' esperienza. Così mi sembra di aver determinato la certezza, e la realità delle nostre conoscenze.

Riguardo a limiti di esse, il criticismo, di cui vi ho parlato nell' ultimo capitolo dell' Ideologia, circoscrive il sapere umano nella sola esperienza, ed aggiunge, che questa non ci somministra se non che *apparenze*, dette ancora *fenomeni*. La nostra filosofia ammette, che tutto il sapere umano è circoscritto dall' esperienza; ma soggiunge 1. che sebbene l' esperienza ci dia conoscenze *fenomeniche* e *relative*, ci dà pure alcune conoscenze reali ed assolute, cioè ci mostra alcune cose indipendenti dalle nostre percezioni; 2. che siam obbligati di ammet-

tere

tere ciò che è in connessione necessaria colle realità dell' esperienza, e che l' esperienza stessa ci autorizza a farlo. Sviluppiamo queste due proposizioni.

Abbiamo distinto l' esperienza interna dall' esperienza esterna. Ora la prima ci somministra alcune conoscenze assolute, e *Kant* che lo nega cade in contradizioni evidenti. L' esistenza del soggetto pensante, delle sue facoltà, azioni, e passioni, è incontrastabile, ed anteriore all' atto che la percepisce. Noi non potremmo percepir queste cose, se elleno non esistessero, e le percepiamo perchè esistono. Noi non conosciamo come le nostre modificazioni esistono nel soggetto pensante; e non conosciamo come un essere modifica se stesso, o è modificato da un altro. Noi non conosciamo in se stessi gli elementi dell' essere modificato, ed il modo della loro unione.

L' azione inoltre è per noi un mistero, ma sappiamo che l' *Io* è un soggetto, che avendo esistito in un modo, ora esiste in un altro; e che egli è alcune volte agente, alcune volte paziente. Alcuni filosofi danno il nome di *fenomeni* a' fatti immediati del senso interno; ma questo linguaggio non mi sembra esatto, se per fenomeno s' intende un oggetto, di cui noi non abbiamo

se non che una cognizione imperfetta, ammetto ben volentieri, che l' *io* è un *fenomeno*, e che i fatti della coscienza sono dei fenomeni; ma se per fenomeno s' intende ciò che non esiste se non che nelle nostre percezioni, allora dire che i fatti della coscienza sono fenomeni si è stabilire lo scetticismo, e rovesciare qualunque base della conoscenza reale.

Noi non conosciamo che cosa sono in se stesse, indipendentemente delle nostre percezioni, le cose esteriori al nostro *me*. Noi ammettiamo, che il mondo sensibile non è il mondo reale, e che i sensi non ci danno se non che conoscenze *fenomeniche*; ma queste suppongono alcune cose reali in se. L' esistenza esterna è moltiplice, e lo spirito è da essa in certi modi modificato. Noi non sentiamo isolatamente le realtà esterne; non le sentiamo, che in massa.

Se l' esperienza ci dà la realità del condizionale, ella ci dà eziandio la realità dell' *Assoluto*; poichè la prima non può star senza la seconda. Noi sappiamo, che l' Assoluto esiste, ma siam lontani dal poter penetrare la natura di lui. Iddio esiste, ma egli è incomprensibile. Così abbiamo determinato i limiti delle nostre conoscenze.

Abbiamo detto, che vi sono alcune idee es-

essenziali all' intelletto. In seguito di ciò che abbiamo spiegato nella logica mista, circa la formazione dell' esperienza, siamo nel caso di poter dire, che le idee essenziali all' intelletto son quelle, senza di cui l' esperienza primitiva, e l' esperienza comparata non sono affatto possibili, e le idee di ciò che la meditazione trova in connessione colle realità dell' esperienza.

Siamo finalmente nel caso di potere rispondere alla domanda: *Che cosa posso io sapere?* Vedremo nel tomo seguente come dobbiamo rispondere ad un' altra domanda: *che cosa debbo io fare, e che cosa posso io sperare?*

Fine della logica mista.

INDICE

CAPITOLO I.

Del primo fondamento della logica mista, cioè delle verità primitive di fatto.

§. *V. La coscienza presenta allo spirito, sul principio più oggetti insieme, cioè il soggetto pensante colle modificazioni, che sono in lui; gli oggetti esterni, che allo spirito appariscono in certi modi. La meditazione su la coscienza divide su le prime queste esistenze presentate, o sentite, indi le unisce nel modo in cui il sentimento le presenta unite, e così nascono i giudizii primitivi, cioè le verità primitive di fatto. Lo spirito riguardato come passivo non è capace di conoscenze vere, nè di conoscenze false. La verità o la falsità si dee riporre nell' esercizio della meditazione. Ciò che determina lo spirito a giudicare in un certo modo chiamasi* motivo del giudizio.

§. *VI.* L' *idealismo non ammette altre cose reali, se non che gli spiriti, e le idee, o i pensieri quali che sieno. L' ultimo grado dell' Idealismo è l' egoismo, cioè il non ammetter nulla fuori del me: Lo stato della questione su l' Idealismo è:* Si può egli ammettere la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di essa, e rifiutarsi per gli oggetti mediati? *Ammettendosi la testimonianza della coscienza per gli oggetti immediati di lei, si dee ammettere lo stato passivo del me, ed in conseguenza la realtà del di fuori che modifica il me.* Il di fuori *che modifica il me è moltiplice.*

§. *VII. Se il di fuori, che modifica il me, fosse semplice, non potrebbe apparirci moltiplice. Vi ha* un di fuori *a cui l'* Io *è unito, e vi ha* un di fuori *esterno.*

§. *VIII. La memoria è un motivo legittimo immediato di alcuni giudizii. La coscienza è il motivo mediato di questi stessi giudizii.*

CAPITOLO II.

Del raziocinio misto.

§. *IX. Un raziocinio è materialmente vero, quando tutti e tre i giudizii, di cui esso si compone, son veri. E' materialmente falso quando tutti, o almeno uno de' giudizii, che costituiscono le premesse, son falsi. E' formalmente vero quando vi è la connessione fra le premesse, e l' illazione. E' formalmente falso quando l' enunciata connessione non esiste. Tutte le regole sillogistiche, delle quali abbiamo parlato nel capitolo terzo, e quarto della logica pura, son le leggi formali del raziocinio; e son perciò comuni tanto al raziocinio puro, che al raziocinio misto. Gli antichi hanno determinato con precisione le leggi formali del raziocinio.*

§. **X.** *Si cerca:* come il raziocinio misto e' istruisce?

§. *XI. Il raziocinio misto serve* 1. *a classificare i fatti della natura,* 2. *a farci conoscere alcuni rapporti fra i fatti; i quali rapporti abbiamo conosciuto esservi fra le idee generali, le quali comprendono le idee particolari di questi fatti.*

§. **XII.** *Il raziocinio misto ci mena a concludere da alcuni fatti presenti attualmente a' sensi, ed alla memoria, alcuni altri fatti, che a' sensi ed alla memoria non sono attualmente presenti. Ciò si esegue in due modi, uno de' quali è quello di dedurre dall' esistenza di un soggetto che cade sotto i sensi, l' esistenza di una qualità, che cade sotto i sensi, nè nella memoria; e l' altro è di dedurre da una causa che cade sotto i sensi, un effetto che attualmente non cade sotto i sensi, nè nella memoria; e vicendevolmente il dedurre da un effetto percepito per mezzo de' sensi una causa, che attualmente non è presente nè ai sensi, nè alla memoria.*

§. **XIII.** ***Obiezione di Hume contro la legittimità de' due modi enunciati di dedurre ne' raziocinii misti.***

CAPITOLO III.

Continuazione dello stesso argomento, della distinzione delle due specie di esperienza, cioè della primitiva, e della secondaria. Del fondamento della certezza morale.

§. XXII. Bisogna *distinguere due specie di esperienza la* primitiva, *e la* secondaria. *La primitiva si compone d' idee particolari. la secondaria si compone d' idee generali. Le nozioni d'* identità, *e di* diversità *sono necessarie per l' esperienza secondaria: queste nozioni essendo soggettive; l' esperienza secondaria si compone perciò di elementi oggetti, e di elementi soggettivi. L' esperienza primitiva, ed immediata è composta di soli elementi oggettivi.*

§. XXIII. *Le nozioni d' identità, e di diversità, sebbene nascono nello spirito all' occasione della comparazione degl' individui, non derivano però dagli individui, ma dall' attivita sintetica dell' intelletto. L' esparienza nasce dalla sensibilità, e dalla meditazione. L' esperienza non è possibile senza la congiunzione delle nostre percezoni. I modi di questa congiunzione possono ridursi a' quattro seguenti,* sussistenza, efficienza, identità, diversità. *I primi son oggettivi. i secondi soggettivi. I primi servono all' esperienza primitiva; i secondi all' esperienza comparata. Non si dee confondere la generalizzazione meccanica colla generalizzazione* meditativa.

§. XIV. *Si esamina, se vi sia una connessione necessaria fra i fatti della natura materiale. Vi ha una connessione necessaria soggettiva: questa nasce dall' applicazione delle verità di rapporto* a priori *a' fatti.*

§. XXV. *Si esamina, se le leggi del moto sieno verità necessarie, o contingenti. Questa proposizione: ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche causa non l' obbliga a muoversi, è una*

proposizione necessaria. La proposizione poi: ogni corpo persevera nello stato di quiete, fintanto che qualche corpo contiguo non l' obbliga a muoversi, è una proposizione contingente. La proposizione: un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente, ed in linea retta, fintanto che una causa qualunque non agisca su di esso, è una proposizione necessaria. La proposizione poi: un corpo mosso persevera a muoversi uniformemente ed in linea retta, fintanto che un altro corpo non agisca su di esso, è una proposizione contingente. Il principio generale con cui si possono spiegare tutte le particolari leggi del moto si è: niun corpo può darsi il moto che non ha, nè distruggere quello che ha.

§. *XXVI. I miracoli son possibili.*

§. *XXVII. L' esistenze che si deducono sono di due maniere, alcune possono essere oggetto di esperienza, altre non possono esserlo. L' argomento di analogia può estendersi ancora a queste ultime.*

§. *XXVIII. L' argomento di analogia ci prova l' esistenza di altri spiriti simili al nostro, che animano de' corpi simili al nostro. Vi sono esistenze dedotte, le quali non possono divenire sperimentali, e che sono esistenze necessarie. Queste esistenze non sono che una sola, cioè Dio. Differenza fra i giudizii empirici, ed i raziocinii misti.*

§. *XXIX. Noi possiamo, per mezzo di alcuni cambiamenti che osserviamo ne' corpi altrui, pervenire a conoscere ciò che accade nel loro spirito: Questa conoscenza può essere o istruttiva o ragionata.*

§ *XXX. Gli uomini non solamente possono per mezzo di alcuni segni naturali comprendere ciò che accade nello spirito de' loro simili, ma possono ancora conoscere di essere stati compresi, e quindi possono determinarsi a ripetere certi segni, col fine di farsi comprendere. Così i segni naturali possono divenire segni artificiali, e costituire il linguaggio primitivo della natura.*

§ XXXI. *Si cerca se gli uomini abbandonati a se stessi potevano istituire il linguaggio; ed inoltre se l' abbiano istituito. Ciò che la sacra scrittura c' insegna su l' origine del linguaggio non è contrario all' opinione, la quale pone, che gli uomini hanno effettivamente istituito il linguaggio, dopo la confussione accaduta nella costruzione della Torre di Babele.*

§. XXXII. *Gli uomini possono aumentare il linguaggio della natura coi segni analogici Segni indicatori. Segni imitativi.*

§. XXXIII. *Il linguaggio analogico coprende ancora i segni figurati. Gli uomini trovano il linguaggio analogico; partendo dal linguaggio della natura, e guidati dal principio della similitudine.*

§. XXXIV. *Nel individuo che parla il principio della similitudine guida la meditazione a produrre nuove idee; nell' individuo che ascolta il principio della similitudine riproduce alcune idee simili a quelle, che modificano attualmente lo spirito. Il linguaggio di azione accompagna presentemente il linguaggio della parola. Col solo linguaggio di azione, anche dopo l' istruzione delle lingue, alcune nazioni incivilite esprimevano de' lunghi discorsi.*

§. XXXV. *E' probabile, che il linguaggio della parola abbia incominciato dalle parole imitative del suono che gli oggetti sonori producono naturalmente, come si può vedere ne' vocaboli* muggire, belare, bajare, stridere ec. *Gli uomini avendo così conosciuto, che potevano servirsi de' suoni articolati, per farsi intendere, trovarono eziaddio de' vocaboli arbitrarii.*

§. XXXVI. *Si spiega come i fanciulli apprendano la propria lingua; dal che si deduce; che i fanciulli, prima di apprendere il linguaggio, meditano.*

§. XXXVII. *I vocaboli si distinguono in vocaboli di* cosa, *in vocaboli di* giudizio, *ed in vocaboli di* rapporto. *Secondo la Grammatica generale di Porto-Reale, i vocaboli si distinguono in vocaboli, che de-*

notano gli oggetti de' nostri pensieri, ed in altri che denotano la forma de' nostri pensieri. I vocaboli materialmente considerati sono, o radicali o derivati, o sostituiti.

§. *XXXVIII. Il linguaggio può esser considerato come un mezzo, che fa progredire lo spirito nella propria meditazione, ed ancora come un mezzo di comunicazione scambievole de' pensieri degli uomini. L' esperienza c' insegna che un uomo può aver conosciuto de' fatti, che un altro o non ha potuto conoscere o non ha conosciuto; e che vi sono alcuni fatti di tale natura, su de' quali non si trova giammai concordemente fallace la testimonianza di coloro, che gli hanno osservati.*

§. *XXXIX. Il linguaggio della parola è un linguaggio passaggiero. Vi è stato molto tempo prima che la scrittura alfabetica si fosse trovata.*

§. *XL. Un de' mezzi per conservare la memoria de' fatti accaduti è la tradizione.*

§. *XLI. Un altro mezzo è stato la reppresentazione degli oggetti corporali. Le ombre han potuto somministrare le prime idee del disegno. La forma che prendono i corpi molli insinuati ne' corpi duri, e li impronta, che lasciano i corpi duri applicati a' molli avranno suggerito a' primi uomini l' arte del modellare. Ciò avrà prodotta l' arte d' intagliare nel legno, nella pietra, e nel marmo. Il disegno, la scoltura, lo intaglio sembra, che abbiano preceduto la pittura. Questa rappresentazione degli oggetti corporali, della quale abbiam parlato, può chiamarsi* Scrittura figurativa

§. *XLII. La Scrittura figurativa condusse a' geroglifici; pel bisogno di rappresentare ciò che non è corporeo. Il principio della similitudine condusse a questa invenzione.*

§. *XLIII. Sebbene lo spirito umano poteva passare immediatamente dal linguaggio passaggiero della parola, al linguaggio permanente della scrittura alfabetica, pure fra l' una e l' altra invenzione passò*

molto intervallo. La scrittura fu prima figurativa, indi geroglifica, quindi sillabica, poi alfabetica. Il principio della similitudine menò ancora all' invenzione de' caratteri alfabetici.

§. XLIV. I caratteri alfabetici son segni di suoni, non già d' idee. Uno de' vantaggi della scrittura alfabetica è il piccol numero di segni, di cui questa ha bisogno. Il secondo vantaggio è di evitare l' incertezza de' segni.

§. XLV. Il linguaggio passaggiero della parola, quello permanente de' monumenti, e quello più preciso della scrittura alfabetica possono, circa alcuni fatti, essere motivi legittima de' nostri giudizii. Tutti questi motivi concorrono a stabilire la certezza morale.

CAPITOLO IV.

Dell' origine de' nostri errori.

§. XLVI. I motivi legittimi de' nostri giudizii sono i seguenti, coscienza, evidenza, sensibilità, memoria, raziocinio, testimonianza.

§. XLVII. e §. XLVIII. I nortri giudizii circa il nostro eseare possono esser falsi per tre motive, 1. perchè omettiamo una parte di ciò che accade in noi, 2. perchè supponiamo in noi ciò che non vi è, 3. perchè non riguardiamo ciò che è in noi nella sua vera origine. La causa generale di tutti questi errori si è, che una parte di ciò che accade in noi, si nasconde alla nostra attenzione. Per esser certi, che una cosa esiste in noi; è necessario l' unione della coscienza coll' attenzione. Abbiamo de' mezzi, per preservarci degli errore ne' giudizii, ahe riguardano il nostro essere.

§. XLIX. Lo spirito non può percepire un rapporto di ripugnanza fra due idee identiche, nè un rapporto di convenienza fra due idece diverse; ma egli può

§. *LVI. L' estensione può essere un fenomeno.*

§. *LVII. I primi elementi de' corpi sono semplici, cioè* monadi.

§. *LVIII. Vi sono degli errori di memoria. Questi accadono in due modi: si possono riprodurre alcuni fantasmi senza il sentimento del riconoscimento: si possono riprodurre e riconoscere alcuni fantasmi, ma diversi dal gruppo delle impressioni sensibili, a cui si riferiscono.*

§. *LIX. Il raziocinio può esser falso o formalmente, o materialmente. Una delle cause degli errori ne' raziocinii, circa le esistenze, è di passare dal pensiere all' esistenza, cioè dalla cosa pensata alla cosa esistente.*

§. *LX. e LXI. I raziocinii, con cui dall' esistenza di un dato soggetto si deduce l' esistenza di alcune qualità, possono esser falsi in due modi: riguardando come essenziali alcune circostanze accidentali. A questa spezie di errore si riduce il sofisma detto da' logici*, con questo, dunque da questo; *ed ancora ciò che gli stessi logici chiamano* fallacia di accidente. *Da questa causa di errori nascono i pregiudizii di riguardare alcuni uomi di buono, o di cattivo augurio, ed alcuni giorni eziandio come di buono, o di cattivo augurio. Il secondo modo di errare in questi raziocinii si è quando, nell' affermare una qualità di un soggetto, si prescinde dalla condizione, da cui la qualità dipende; e si attribuisce questa qualità al soggetto assolutamente, non già condizionatamente.*

Un tale errore si chiama da' logici: passare *a* dicto secundum quid ad dictum simpliciter: passare da ciò che è vero condizionatamente a ciò che lo è assolutamente.

§. *LXII. Per dedurre dall' effetto la causa, o dalla causa l' effetto, la congiunzione fra l' effetto e la causa dee essere costante. Si cade in errore deducendo da una congiunzione incostante, che una cosa sia causa di un' altra. A ciò appartiene il sofisma*

detto da' logici post hoc ergo propter hoc; dopo di questo, dunque per questo. *La costante congiunzione di due fatti non è un segno sufficiente, per giudicare, che l' uno sia causa dell' altro. Quando colla presenza di un corpo si vede costantemente unito un cambiamento in un altro corpo, ed un tal cambiamento è spiegabile per mezzo dell' impulso del primo sul secondo; si dee riguardare quel corpo agente come causa del cambiamento, che si osserva nell' altro corpo, e questo cambiamento come effetto.*

§. *LXIII. Diverse opinioni de' filosofi su l' attrazione. L' attrazione è un fatto primitivo, di cui ignoriamo la causa. Ignoriamo ancora la causa di altri moti naturali, che osserviamo costantemente nella natura, come è il moto dell' elasticità.*

§. *LXIV. L' ignoranza delle vere cagioni fa spesso addurre delle cagioni chimeriche. Molte volte quando vediamo un effetto, di cui ignoriamo la causa, c' immaginiamo di avere scoverta questa, se uniamo al vocabolo denotante questo effetto il vocabolo generale di forza. Alcune volte cerchiamo la causa di un effetto chimerico. Quando due fatti sono costantemente uniti nella natura, e non si può spiegare l' uno per mezzo dell' altro, bisogna riguardare questa unione come un fatto primitivo.*

§. *LXV. Quando da un effetto sperimentale si deduce una causa che non può divenire oggetto di esperienza, si può cadere in errore restringendo troppo l' analogia. In questo modo i Cartesiani errano riguardando i bruti come semplici automi.*

§. *LXVI. Si può eziandio cadere in errore, estendendo al di là de' giusti limiti l' analogia. In questo errore cadono coloro, che attribuiscono a' bruti le stesse facoltà intellettuali, che competono all' uomo. L' uomo è dotato di volontà elettiva, i bruti son dotati di una semplice spontaneità, la quale è determinata necessariamente dal piacere, e dal dolore. L' uomo ha la facoltà volontaria di analisi, e di sintesi: di queste son privi i bruti.*

§. *LXVII. Nell' errore indicato nel precedente* §. *cadono eziandio coloro, che abbassano l' intelligenza divina a livello dell' umana. Iddio non sente, non immagina, non analizza, non sintesizza, non desidera, non delibera. Egli vede se stesso, ed egli opera. Iddio è incomprensibile.*

§. *LXVIII. Non si debbono appoggiare le nostre proposizioni su l' autorità degli altri nelle cose ove questa non è necessaria, ed ove è insufficiente a darci una conoscenza esatta delle cose, di cui si tratta.*

§. *LXIX. Il pregiudizio dell' autorità si stabilisce in noi, in forza dell' associazione delle idee. Per esso si spargono su la terra errori notabili, e si perpetuano per secoli. Si dee risalire all' origine di qualunque opinione la più generalmente ricevuta.*

§. *LXX. E' un pregiudizio più condannabile l' appoggiare le preposizioni di una scienza su l' autorità di coloro, che sono di questa scienza ignoranti. Questo pregiudizio nasce ancora dall' associazione delle idee. Per evitare l' errore è necessario di risolvere il sentimento prodotto dall' associazione delle idee in un raziocinio. I grandi uomini son ammirati, e giudicati secondo il loro merito presso gli stranieri.*

§. *LXXI. Vi sono proposizioni, che debbono essere appoggiate su l' altrui autorità. Cadiamo in errore, seguendo l' altrui autorità nelle cose, in cui questa è necessaria. Gli storici non sempre conoscono la verità de' fatti, che narrano; e non poche volte hanno interesse d' ingannarci. Spesso non leghiamo a' vocaboli le stesse idee degli altri uomini. I vocaboli delle idee complesse delle cose reali, sebbene queste idee si riferiscono allo stesso oggetto, possono avere un diverso significato in diversi uomini. Alcune volte questi vocaboli denotano oggetti diversi.*

§. *LXXII. I prodotti della sintesi reale si riferiscono ad un oggetto* reale *naturale: quelli della sintesi immaginativa civile si riferiscono ad un oggetto* reale *fattizio: quelli della sintesi immaginativa poetica ad*

un oggetto chimerico : *i prodotti finalmente della sintesi ideale non si riferiscono ad alcun oggetto. I nomi delle idee complesse della sintesi ideale , o secondo l' espressione di* Locke *i nomi de'* modi misti *sono molto ambigui. E' molto difficile l' intendere gli autori antichi.*

CAPITOLO V.

Della probabilità. Delle ipotesi. Conclusione.

§. *LXXIII. Un giudizio probabile è un giudizio appoggiato su motivi conosciuti per insufficienti.*

§. *LXXIV. L' ignoranza , la scienza , il dubbio , l' opinione son diversi stati dello spirito. L' ignoranza consiste nella mancanza assoluta di motivi per giudicare. Quando si ha un egual numero di motivi per affermare che per negare , si è nel* dubbio. *Quando il numero de' motivi per un giudizio è maggiore del numero de' motivi pel giudizio opposto , il primo giudizio sarà* probabile.

§. *LXXV. Bisogna distinguere il giudizio su la certezza , dal sentimento della certezza. Non può darsi una certezza maggiore di un' altra certezza. Si debbono ammettere tre specie di certezza ,* la metafisica , la fisica , la morale.

§. *LXXVI. E' una falsa logica dagli avvenimenti giudicar de' consigli. La probabilità ha de' gradi , i quali si determinano , determinato il numero sufficiente de' motivi per giudicare. Non calcolandosi la probabilità delle deduzioni , si giudica temerariamente delle intenzioni altrui.*

§. *LXXVII. Quando s' ignora la causa di un dato effetto , si ricorre alle ipotesi , supponendo , che la causa sia una certa cosa. Le ipotesi debbono esser possibili : esse debbono spiegare i fenomeni.*

§. *LXXVIII. Vi sono ipotesi , le quali non menano*

alle scoverte , e delle quali si può abusare. Vi sono ipotesi utili , le quali menano alle scoverte.

§. *LXXIX Come si può rispondere alla domanda*: Che cosa posso io sapere? *Abbiamo conoscenze assolute , e conoscenze fenomeniche. Queste conoscenze hanno per oggetto l' Io , gli oggetti de' sensi , e Dio. Abbiamo una conoscenza imperfetta del me , ed è per noi un mistero. l' azione. Ignoriemo le proprietà assolute de' corpi. Iddio è per noi incomprensibile.*

Fine dell' Indice del 4 to volume.

ERRATA

	Errori.		*Correzioni.*
Pag. 48	*Lin.* 3	forza	***leggi*** forma
85	1	senza	ma non si può generalizzare senza
91	5	persevera dunque	persevera
id.	7	con	non
94	5	riprodurre	produrre
100	7	esperienza se	esperienza : se
118	18	fossero	si fossero
121	24	confusione	contusione
122	12	termine	principio
124	26	in B	in C
125	2	fra A e B	fra A e C
129	26	*Comica*	*mimica*
167	13	inferiore	interiore
182	12	le idee	l'idea
183	17	è	e
186	20	si	ci
189	10	li	ci
196	5	. Si	, si
199	26	capace	capaci
200	22	stessi	tessi
203	11	. Stabilite	, stabilite
204	10	rendere	voi rendete
262	13	sommo	domma
274	17	questa	queste
300	12	in	per
311	2	*probabilità delle ipotesi*	*probabilità . Delle ipotesi*
323	12	prevedere.	prevedere , sarebbe un errore .
341	2	allo scoverto	alla scoverta

Tutti gli altri errori , e quelli di punteggiatura li perdoni il lettore.